HANS-GEORG BECK EROTIKON BIZANTIN

ortodoxie — literatură — societate

NEMIRA

BYZANTIVM

HANS-GEORG BECK a văzut lumina zilei pe 18 februarie 1910, în satul bavarez Schneizlreuth. A murit la vârsta de 89 de ani în aceeași patrie bavareză, pe 25 mai 1999. Itinerarul lui spiritual și intelectual este – în comparație cu cel existențial-privat – mai accesibil biografului de astăzi, având în vedere că Beck nu vorbea și nu-și amintea cu plăcere despre „aventura" lui monahală, ca membru al ordinului benedictin, sub numele de Hildebrand Beck O.S.B., între 1929 și 1944. După absolvirea gimnaziului umanist din Ettal în 1929, începe studiul filosofiei, teologiei (catolice) și filologiei clasice la Universitatea din München în anul 1930. Dragostea pentru Bizanț se aprinde în sufletul tânărului student prin participarea la Sfânta Liturghie ortodoxă în Noaptea de Înviere, la o bisericuță din vecinătatea Sfintei Maria Maggiore, aflându-se la Roma într-un stagiu de cercetare (1931). Întors în Germania, își definitivează studiile, iar în anul 1936 obține titlul de doctor în teologie cu o teză despre conceptele de „Preștiință" și „Predestinare" în teologia bizantină *(Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner,* Roma 1937). Teza de abilitare asupra lui Theodor Metochites și a viziunii despre lume în Bizanț și-o va susține în 1949 *(Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes,* München 1952). Perioada dintre 1936 și 1949 este una foarte grea în viața lui Beck, cea a slujbelor mărunte (lector de editură, bibliotecar privat) și a lipsurilor financiare. Primele raze de speranță apar odată cu obținerea în 1956 a titlului de profesor asociat și – în sfârșit – cu preluarea funcției de *ordinarius* al Catedrei de Bizantinologie din München în anul 1959.

De-a lungul activității sale profesorale și academice, a publicat – pe lângă lucrările sus-amintite – un număr impresionant de studii și articole, mai multe monografii fundamentale, cum ar fi opera sa monumentală *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich (Biserica și literatura teologică în Imperiul Bizantin,* München 1959), *Das byzantinische Jahrtausend (Mileniul bizantin,* München 1978) sau *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich (Istoria Bisericii Ortodoxe în Imperiul Bizantin,* Göttingen 1980). Trebuie amintit că Hans-Georg Beck a fost coordonatorul cunoscutei reviste *Byzantinische Zeitschrift* între 1964 și 1977. Ca fapt divers, este interesant de știut că Beck a fost activ și în domeniul beletristicii, semnând sub pseudonimul Peter Hamann cărticica de amintiri venețiene *Saitenspiel des Daseins (Melodie pe struna fiindului,* 1958).

HANS-GEORG BECK

EROTIKON BIZANTIN

ORTODOXIE – LITERATURĂ – SOCIETATE

Traducere din limba germană și prefață
MIHAI-D. GRIGORE

Ediția a II-a

NEMIRA

Coperta: Alexandru CSUKOR
Imaginea copertei: *Întruparea lui Ktisis,* mozaic, Biserica Sant'Apollinare Nuovo, Ravenna (detaliu)

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
BECK, HANS-GEORG
Erotikon bizantin: ortodoxie - literatură - societate / Hans-Georg Beck ; trad., pref.: Mihai D. Grigore. – Ed. a 2-a. - București: Nemira Publishing House, 2013
ISBN 978-606-579-701-7

I. Grigore, Mihai D. (trad., pref.)

176

Hans-Georg Beck
BYZANTINISCHES EROTIKON

Lector: Ecaterina DERZSI
Tehnoredactor: Stelian BIGAN

Tiparul executat de Gutenberg S.A.

ISBN 978-606-579-701-7

Pentru E. Hermann
Discite mortales
nil pluriformius amore

PREFAȚA TRADUCĂTORULUI

Omul a înțeles dintotdeauna că erosul, al cărui scop imediat este zămislirea de prunci, perenitatea firească a omenirii, transcende imediatul, fapt ce în istoria culturii a dus la apariția unei ample semantici a eroticului. Eroticul înveșmântează simplul act sexual într-un complex colateral simbolic, mitic și – nu în ultimul rând – praxiologic. Procrearea devine astfel cultură, cristalizându-se într-un univers comportamental cu intenționalitate, finalități, agenți, strategii, tradiții. Acest elaborat colateral cultural anulează pe de o parte banalitatea simplului act trupesc, pe de altă parte îl complică și îl încifrează în formalul unei țesături socio-culturale care-i sporește echivocul și misterul. Eroticul este insinuant și tainic, de aceea nu poate fi eludat, oricâte studii pe această temă ar fi alcătuite. Problema care se pune este cum abordezi acest univers: fie ostentativ direct, fie cu tact, discreție și înțelegere a profunzimilor și nuanțelor.

Cu „Erotikonul bizantin" își deschide calea în universul publicistic și științific românesc opera cuprinzătoare și fascinantă a bizantinologului și filologului german Hans-Georg Beck, autor ce nu se cade să lipsească din nicio colecție editorială istorică. Statutul de colecție de studii științifice presupune și responsabilitatea obiectivității, în cazul de față, a editării părerilor pro și contra unei tematici, singurul cadru propice dezbaterii științifice autentice.

Ortodoxia abordează eroticul cu reținere, cu discreție și cu tact. În ochii istoricilor apuseni această discreție a Ortodoxiei este privită ca o lacună, erosul fiind – după a lor părere – tabuizat vreme îndelungată ca posibil obiect al cercetării teologice și istorice. Această terra incognita poate deveni, odată cu studiul de față al lui Hans-Georg Beck, o terra pacificata, un domeniu abordat, care pierde din fascinația necunoscutului, dar și din angoasele atavice cu care întâmpinăm necunoscutele de orice fel. Cititorul român interesat are ocazia de a lua contact cu un tip special de reflecție asupra unei teme delicate, caracteristică cercetării vestice, preocupată mult mai mult de franchețea descrierii decât de implicațiile psihologice, morale, sociale; cu alte cuvinte: ostentația directă și lipsită de considerație vs abordare înțelegătoare și discretă, preocupată de consecințe.

Este adevărat că spre deosebire de Ortodoxie, de creștinismul răsăritean, lumea occidentală s-a preocupat cu mult mai devreme de faptul cultural și mundan al eroticii, de rolul ei în trăirea, teologia și viața creștină, dar și de deviațiile și denaturările pe care sexualitatea le cunoaște în decursul istoriei. Studiile despre sexualitate în Evul Mediu apusean, teologie privitoare la gender mainstreaming, monografii despre practici erotice, despre fenomenul prostituției, despre obscenitate, homosexualitate etc. abundă, înscriindu-se în tradiția unui Delumeau. Este suficient să amintim aici pe istoricii germani ai Bisericii, romano-catolicii Arnold Angenendt sau ucenicul acestuia, Hubertus Lutterbach. Lucrările lor de istoria mentalităților și culturii – în care un loc central îl ocupă erosul – nu au găsit până în prezent ecou în România.* Biserica Latină, începând cu Isidor de Sevilla până astăzi, s-a preocupat mult mai timpuriu și mai decis de această fenomenologie prezentă în existența creștinului apusean la toate nivelurile: de la efectivitatea subliminal preconștientă, până la apogeul mistic al legăturii (quasi erotice) cu Hristos din mistica feminină occidentală).** Totodată

* Arnold ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt ³2005; Hubertus Lutterbach, *Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts*, Köln 1999.

** De exemplu o Hildegard von Bingen (†1179), Mechtild von Magdeburg († 1282) sau Gertrud din Helfta († ca. 1301). Vezi lucrarea: Bardo WEISS, *Ekstase und Liebe. Die Unio mystica bei den deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts*, Paderborn et al. ²2006.

demersurile de abordare a femeii și sexualității se desfășoară pe un spectru larg, de la teologia misoginismului postlapsaric clasic a unui Rather din Verona în secolul al X-lea de exemplu, până la reinterpretarea umană, în respect față de femeie, dată Genezei în secolul al XII-lea de un Petru Lombardul sau în secolul al XIII-lea de așa-zisul „Predicator anonim din Pădurea Neagră". Întrebarea care se pune este dacă transformarea eroticului în obiect de studiu *in se* este adecvată sau mai degrabă se cade a-l aprofunda într-un ansamblu cultural și chiar religios mai larg, unde sexualitatea nu este decât una dintre dimensiunile posibile, defel o categorie prioritară.

Studiul de față despre eros în societatea și cultura Bizanțului este prelucrarea unei comunicări ținute de autor în fața Academiei de Științe Bavareze (Bayerische Akademie der Wissenschaften), al cărei membru a fost, comunicare publicată în 1984.* Așa se explică reminiscențele stilului colocvial din textul „Erotikonului" sau precipitarea evidentă cu care au fost inserate notele de subsol, trimiterile bibliografice sau unele linii argumentative. Stilul este grăbit, pe alocuri neelegant, trimiterile fac adesea rabat de la acribie, unele nume proprii de autori sunt confundate (Eugenikos cu Eugenianos, de exemplu). Autorul se lasă nu de puține ori luat de valul *antimonahismului* și *anticlericalismului* său arhicunoscut, dând discursului tenta unei filipici contra creștinismului bizantin, filipică edificată uneori pe observații fugitive sau pe interpretări forțate, ca să nu mai vorbim de afirmațiile tendențioase, setea de picanterii și cancanuri ce părăsesc cadrul neutralității științifice. Sfinții Părinți Vasile cel Mare sau Ioan Hrisostom sunt priviți unilateral, din vasta lor operă fiind alese numai acele pasaje care sprijină generalizarea pripită că Ortodoxia – în comparație cu alte Biserici, inclusiv Catolicismul – ar fi cu mult mai dușmănoasă față de misterul sexual și față de trup, ceea ce este cu totul fals, după cum arată studii recente apusene. Acest stil provocator poate să fi fost gândit de Beck – un savant deschis, fără false orgolii și lipsit de teama de a fi corectat – ca o invitație la dialog adresată cercetătorului ortodox,

* Hans-Georg BECK, *Byzantinisches Erotikon. Orthodoxie – Literatur – Gesellschaft*, München 1984.

care se poate vedea motivat de unele afirmații ale germanului spre o nouă analiză, mai aplicată, mai temeinică, mai avizată, capabilă să le infirme.

Traducerea în română a „Erotikonului" este importantă tocmai pentru că oferă bizantinistului și teologului ortodox o mostră a unora dintre discursurile istoriografiei apusene asupra Bizanțului sau Ortodoxiei. Aceste discursuri sunt pe alocuri saturate cu clișee și prejudecăți, iar cercetătorul ortodox trebuie să fie avizat – în zilele acestea ale deschiderii, congreselor internaționale, mobilității transfrontaliere – în privința criticilor, argumentelor, teoriilor și himerelor la care se poate aștepta din partea colegilor de breaslă occidentali. Astfel de studii – de seama „Erotikonului" – constituie o provocare, dar o provocare bine-venită pentru a articula un contradiscurs avizat, informat și competent.

Și, ca să exemplific afirmația unilateralității lui Beck în abordarea faptului erotic în tradiția Imperiului Bizantin, mă voi opri doar la titlu, care se face – simptomatic – vinovat de lipsa de echilibru caracteristică întregii cărți. Cititorul se așteaptă a afla mai multe despre sexualitate în „Ortodoxie – Literatură – Societate", dar la sfârșitul lecturii remarcăm cu toții că de fapt majoritatea izvoarelor și edificiul argumentativ se bazează în principal pe literatura profană (deocheată și fără perdea, pe epigramistică și cântece de pahar), apoi pe date istorice și sociale, și abia în ultimul rând pe izvoare teologice. Deci toate acuzele formulate la adresa Ortodoxiei sunt fundate pe studiul unor mentalități preponderent profane. Titlul corect și obiectiv din punct de vedere științific ar trebui așadar să sune astfel: „Erotikon Bizantin. Literatură – Societate – Ortodoxie."

Mi-am permis să încep cu aspectele „negative" ale „Erotikonului", pentru a putea încheia cu afirmarea calităților incontestabile ale acestui eseu istoric. Eroticul este de neconceput în afara polarității masculin-feminin. Având în vedere observația banală că istoria bizantină a fost făcută cu precădere de bărbați – așa cum și reflecția teologică este tot opera lor –, este cazul să ne întrebăm cum a fost percepută și poziționată cultural femeia. Pe urmele acestei întrebări, Beck dezvoltă un discurs diversificat, erudit, bazat pe o lectură vastă a izvoarelor, pe care nu de puține ori le citează din memorie. În „Erotikonul bizantin", femininul este observat în imensul lui areal semantic (de la prostituată la sfântă). El este punctul de tematizare și articulare a discursului despre erotică în totalitatea

ei: fără *mulier fascinans* și fără bărbatul care trăiește și se lasă răpit de feminitate (sau distrus de ea), eroticul nu există. Beck se ferește de clișeul asocierii placative și precipitate a femeii *direct* cu sexualul. Căci această apropiere nemijlocită (*imediată*, în sens etimologic): rudimentară, primitivă, grosolană chiar, n-ar fi decât simplă fiziologie indiferentă la edificiul cultural, social, religios, estetic (!) care – în mod capital – poartă responsabilitatea aleasă a umanizării biologiei. De aceea, privirea lui Beck se apleacă asupra receptării femeii în societatea, politica, teologia sau literatura Bizanțului. Evident că aspecte ale acestei receptări sunt determinate de sexualitate, dar aceasta nu este în ochii lui Beck un argument suficient pentru a destrăma și ignora misterul cultural și social FEMEIE, reducându-l la finalități și sensuri comune.

„Erotikonul Bizantin" este pe de altă parte și o contribuție la istoria culturii bizantine, arătând formele de insinuare tăcută, dar de neoprit, ale motivelor și reminiscențelor păgâne în tradiția creștină a Bizanțului. Tocmai prin faptul că se axează în principal pe analize ale izvoarelor literare, Beck contribuie fundamental la eludarea unui mecanism cultural care a transformat literatura profană în vehicul de idei și conținuturi precreștine ale lumii elenistice din Orientul Apropiat. Trebuie așadar apreciată această contribuție de hermeneutică culturală.

La sfârșitul acestei succinte incursiuni nu-mi rămâne decât să pomenesc unele aspecte de factură tehnică ale muncii de traducător: Hans-Georg Beck folosește un limbaj colocvial plin de formulări dure, directe și uneori de-a dreptul impudice, pe care traducătorul s-a străduit a le mai atenua, atâta vreme cât acest demers nu amenință denaturarea mesajului și a intenției autorului. Stilul citării și al trimiterilor bibliografice a fost păstrat, traducătorul făcând pe alocuri unele note personale, semnalizate în text cu „n. tr.", pentru clarificarea și completarea textului original, căci Beck folosește uneori termeni exotici pe care nu-i explică sau citează direct în latină fără a traduce. Stilul colocvial de care vorbeam a fost așadar menținut, și pentru că această degajare și libertate – problematice după cum arătam – îi conferă lui Beck atât individualitate, cât și autenticitate.

MIHAI-D. GRIGORE

(Erlangen, 5 mai 2011)

I.

După cum experiența ne arată, relația dintre erotism și creștinism nu este tocmai una de compatibilitate. Uneori par a se invidia reciproc, și unul, și celălalt dorind să îl acapareze pe om întru totul și pentru totdeauna. Au existat multe încercări de a elucida această disensiune: religia creștină, conform menirii ei, ar fi orientată spre ceruri, sau, cel puțin, nu ar fi interesată de cele trecătoare, în timp ce erotismul pare cât se poate de mundan, aflându-și concretizarea în cele supuse scurgerii timpului. Rămâne pe mai departe o problemă deschisă dacă această teorie explică satisfăcător disensiunea amintită. Căci – nu trebuie uitat – creștinismul și-a asumat dintotdeauna foarte răspicat răspunderi în lume, iar de cealaltă parte, erosul platonic este condiționat de aspirația de a transcende lumea fenomenală și de a se înscrie în sfera nepieritoare a ideilor. Și, chiar dacă se face abstracție de orice iluminare filosofică, în ceea ce privește erosul, rămâne totuși constantă uimitoarea lui afinitate pentru moarte, cvasimetafizică.

După părerea mea, nu este de ajuns să centrăm creștinismul exclusiv pe „agapé", dacă prin ea se înțelege „dragostea spontană, dezinteresată a lui Dumnezeu față de om", pentru ca mai departe iubirea agapică să fie erijată în forța care eliberează erosul din mrejele ce-l țin legat de lume, așa cum se arată în monografia lui

Nygrén pe această temă.[1] O astfel de teorie pornește de la fenomenul iubirii abordate doar prin prisma analizei teologice, care se refuză experienței directe. *Agapé* este experimentabilă doar mistic, nu și rațional. Avându-i în vedere natura, această formă de iubire mistică nu este, prin urmare, compatibilă cu domeniul experienței trupești și psihice, cu caracter concret și direct. Chiar dacă în a doua etapă se dorește înțelegerea lui *agapé* ca răspuns al omului la dragostea lui Dumnezeu, afirmația este valabilă doar în orizontul acelei iubiri pentru care istoria experienței religioase a introdus termenul de „amour désintéressé", sintagmă aplicabilă la fel de bine și erosului. În orice caz, o teorie care exclude erosul în favoarea lui *agapé* ar ignora nejustificat rolul sexualității în creștinism.

O definiție perfectă a termenului „erotic" e greu de elaborat, iar, dacă am încerca aici discutarea pe larg a definițiilor propuse până acum, nu ar duce la nimic... Înainte de toate, erotismul este, prin excelență, intramundan; cu alte cuvinte, specificul prin care el transcende „lumea" se sustrage observației exterioare, iar enigmatica lui relație cu moartea este și ea o revelație greu de cuprins în cuvinte. Oricât ar fi de orientată în afară – prin dorința ce o animă – din punctul de vedere al motivației personale, erotismul este cea mai intimă formă de pornire interioară a omului, care în această răscolire profundă trăiește relativizarea oricărei certitudini.[2] Avântul de care vorbim este caracteristic atât celui mai diafan eros platonic, cât și oricărei forme de dorință sexuală ce se concentrează asupra persoanei iubite. Desigur, observația nu oferă o definiție a erotismului. Nici nu avem neapărat nevoie de una pentru a înțelege următorul aspect: ceea ce declanșează în noi neliniștea, incertitudinea de care vorbeam, este persoana din fața noastră, de cele mai multe ori una de sex opus, fără ca prin asta să afirmăm neapărat că diferența de sex în sine ar fi cea care declanșează fiorul menționat. Dar, dat fiind faptul că omul e construit

[1] A. Nygrén, *Eros und Agape. Gestaltwandlung der christlichen Liebe*, două părți, Gütersloh 1930-1937.

[2] G. Bataille, *Der heilige Eros*, Berlin 1982, pp. 25.

așa cum e, diferența de sex se constituie în factor primar, trezind o dorință ce conturează fațetele specifice ale eroticului. Căci sexualitatea, cu formele-i multiple, nu poate fi diferențiată cu desăvârșire de erotism. Să fie oare această ambiguitate cea care tensionează relația dintre erotism și creștinism? Înainte de a aprofunda problema, ar fi poate indicat să formulăm două teze:

1. Atât majoritatea religiilor precreștine, cât și creștinismul asociază cu sacrul, cu sfințenia, tot ceea ce are (mai mult sau mai puțin) de-a face cu eroticul, bineînțeles, pe căi diferite, întrucât concepția lor despre sacralitate diferă.

2. Evenimentele capitale ale istoriei creștine au loc într-o istorie lineară; dimensiunea erotică păgână, precum și religiile păgâne în general se desfășoară într-o temporalitate regresivă, ce se reactualizează ciclic.

Și acum câteva remarci pe marginea fiecărui punct: din perspectiva istoriei religiilor, Sacrul este moral indiferent sau, mai bine spus, moral ambivalent.[3] El se manifestă în binarul pur-impur, fiind o categorie *sui generis*, despre care R. Otto afirma că – asemenea oricărui principiu arhaic – poate fi doar descrisă, în nici un caz definită. Se prea poate ca, *in actu*, Sacrul să fie simplu și clar, în plan virtual însă el este întotdeauna ambivalent – nu ne referim la o ambivalență a lucrurilor, ci a energiilor. „On reconnaîtra le sacré comme efficace, contagieux, fugace, ambigu, virulent" (Caillois). Creștinismul înțelege, dimpotrivă, Sacrul ca pe ceva absolut „pur, imaculat" în ființă, iar din punctul de vedere moral al Evangheliei, este, prin excelență, bun și perfect. Sacrul creștin nu este nicidecum ambivalent sau cu mai multe înțelesuri, ceea ce îngrădește considerabil libertatea de manifestare a eroticului.

[3] Din bogata literatură pe această temă am selectat următoarele titluri: R. Otto, *Das Heilige*, ed. nouă, München 1947; R. Callois, *L'homme et la Sacré*, Paris 1950; M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957; W. Burkert, *Homo necans*, Berlin 1972; M. O. Métral, *Die Ehe*, Frankfurt 1981; M. Foucault, *Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt 1977.

În ceea ce privește noțiunea timpului, istoria religiilor precreștine și a anumitor curente din creștinismul timpuriu se dezvăluie a fi dependentă de ideea de *anakephalaiosis*, de recapitulatio, altfel spus de concepția timpului reversibil, reinițiat continuu în reversibilitatea *aion*-ilor prin noi cosmogonii. Este o noțiune mitică de timp, determinată de o „istorie“ anume ce „niciodată nu a avut loc, dar care fiază fără contenire“. Timpul acesta mitic este ciclic, așadar ciclurile sale structurând tot ce este semnificativ, adică tot ce este în afara profanului, tot ceea ce din rațiuni ontologice participă la Ființă, posedând în mit un model paradigmatic. Aici se încadrează în primul rând lumea zeilor, căreia îi datorăm tot ceea ce împărtășim din Ființă. Zeii constituie matricea oricărei istorii. După ei urmează universul văzut, „natura“, legată indisolubil de supra-natura zeilor, tocmai pentru că ea nu e niciodată simplă natură, ci transparență a unei dimensiuni superioare. Iar lumea oamenilor apare ca parte a naturii văzute, umanul identificându-se la rândul lui cu transparența lumii. Evenimentele, procesele, repetându-se fără întrerupere în ciclicitatea lor, evoluează paralel, se condiționează și se „comentează“ reciproc; toate sunt expresia unuia și aceluiași Sacru. Acesta este concomitent *mysterium tremendum* și *mysterium fascinans.* În calitate de *mysterium tremendum* Sacrul tabuizează; prezența lui este neliniștitoare, fiind înzestrat cu puteri care odată stârnite sau lezate devin periculoase, chiar ucigătoare; în orice caz, ele se cer îmbunate și îmblânzite, fapt care în termenii istoriei religiilor ar fi echivalentul neutralizării prin rit. Tot ceea ce este sacru este eminamente „interzis“. Dar pentru că Sacrul este în același timp și *mysterium fascinans,* natura lui, cea care ni se refuză, incită tocmai la nesocotirea barierelor, încălcare ce nu este în mod necesar identică unei profanări, atâta vreme cât este cantonată în domeniul numinosului și al ritualicului. „Tremendum“ ne avertizează să nu îndrăznim vreo lezare a tabuului; „fascinans“ ne împinge, dimpotrivă, tocmai la acest pas. Intercalarea umanului reprezintă, de fapt, proba la care este supus Sacrul, este o provocare la adresa forței lui, existând și posibilitatea ca vreo persoană să și-o supună prin rapt. Momentul

lezării Sacrului, având consecințe imprevizibile, se constituie în același timp ca moment în care „tremendum“ își face efectul, împiedicând prin reacție profanarea și întărind tabuul.

Viața este tabu, e sfântă, căci Sacrul în sine e întotdeauna dătător de viață și garant al ei. În sacrificarea sângeroasă a unui om, mai ales atunci când el întrupează o ființă divină, tabuul vieții este încălcat, însă nu pentru o „a profana“, ci pentru ca mana sângelui vărsat să fie reintrodusă în circuitul naturii și al vieții, dând sevă unei noi existențe. Încălcarea tabuului are loc în acest caz în interiorul sferei sacrale și acționează în slujba sacralității. Tabuul sexual este, de asemenea, străvechi. Virginitatea este bun tainic, nu o simplă valoare de piață în cadrul relațiilor sociale. Sacralitatea femeii corespunde sacralității pământului-mamă (Eliade). În același timp este însă infertilă și tocmai prin aceasta incită la lezarea ei, care, din perspectiva bărbatului, presupune acea irosire de puteri ce duce în cele din urmă la moarte, dar în același timp și la înmugurirea unei noi vieți. Viața nouă, care – acesta este ciclul virginității! – deși se naște prin distrugerea feciorie, prilejuiește nașterea unor noi ființe feciorelnice. Legătura dintre bărbat și femeie este însă doar o replică la scară redusă a marilor antagonisme dintre cer și pământ, lumină și întuneric, nord și sud. Și fiecare dintre cei doi poli reprezintă pentru celălalt o alteritate terifiană. Tensiunile acestea cheamă la exces și orgie. Căci orgia își are și ea funcția proprie. În momentul în care zi de zi, an de an, are loc o încălcare și o reabilitare ciclică, continuă a tabuului, procesul devine cotidian, rutina ascunzând germenii pericolului derapajului în profan. Aici intervine acea *anakephalaiosis* de care vorbeam, i. e. reiterarea unei noi cosmogonii prin întoarcerea la haosul primordial. Orgia sexuală reactualizează, de fapt, acest haos în care, după cum ne dezvăluie istoria religiilor, lumea și omenirea se regenerează. „La fête est le chaos retrouvé façonné à nouveau“ (Caillois). Orgia este, în sensul ei ultim, egală cu „o proliferare expansivă a vieții, în fața căreia orice constanțe ale lucrării omenești dispar și unde nu mai există nimic ce nu se contopește“ (Bataille). Orgia semnifică încălcarea tuturor tabuurilor, pentru ca sacralitatea Ființ-ului

să poată reînvia. Toate acestea nu au nimic de-a face cu un act profanator, de vreme ce profanul nu are nimic în comun cu rostul adânc al Fiind-ului. Profanul nu se întemeiază pe nici un mit și, prin urmare, nu se află în posesia nici unui fundament paradigmatic de existență.

Lezarea rituală a Sacrului este cea care instaurează acea formă de istorie întemeiată pe ciclurile Fiind-ului. Mitul, care dezvăluie concomitent atât experiența ambivalentă a Sacrului, cât și „istoria" lui în cuvânt și imagine, acest mit, așadar, arată cât se poate de impresionant cum evenimentele lumii zeilor sunt identice cu cele din natură și din viața umană. Același mit recurge la experiența individului, îi oferă un anumit temei, dând prilej omului să se regăsească în ciclul zeilor, cel tăinuit în intimitatea naturii.

Se pare că străpungerea acestui „cerc" prin impunerea unui timp linear (teleologic), țintind spre un eshaton ireversibil, este una din caracteristicile concepției creștine despre istorie. Este important de știut, perpetuul esențial al desfășurării ciclice în circumvalațiunea dimensiunilor Fiindului pare, în perspectiva mentalității creștine, imposibil. Identificarea omului cu mișcarea ordonată în sânul unei naturi panteice, apoteoza naturii sau chiar orgia imanenței sunt concepții ce nu-și mai au locul în creștinism. Biserica creștină a rupt-o definitiv, după cum se pare, cu ciclul erotic „tabú – încălcarea tabuului – reabilitarea tabuului". Interdependența ciclurilor, atât cât mai sunt ele înțelese ca atare, este sortată, sistematizată și clasificată, omul este „eliberat" de legătura sa mitică, integratoare, cu natura și lăsat pe cont propriu. Natura nu mai este nimic altceva decât simplă natură, lipsită de orice transparență și medialitate, opacizată în lipsa ei cvasiabsolută de sacralitate. Sărbătoarea dragostei este suspectă, ca să nu mai vorbim de orgie, demonizată în totalitate. Cu alte cuvinte, creștinismul deposedează Sacrul de ambivalența-i caracteristică: el nu mai este pur și impur în același timp. De acum Sacrul este fie „bun", fie nu mai este deloc.

Evident că tensiunea dintre creștinism și eroticul arhaic nu mai putea fi aplanată. Biserica a investit totul și nu s-a dat în lături de la nici o exagerare pentru a contracara puterea erosului. Nu s-a

bucurat însă de un succes durabil în lupta ei cu forțele perene, adânc înrădăcinate, ale străvechilor arhetipuri de comportament sexual. Acestea erau mai apropiate de înclinațiile firești ale omului decât regulile concepute de Biserică. Arhetipurile sexuale sunt doar în teorie ușor de dezamorsat, factic însă, ele „infestează" până și teoriile Bisericii. Astfel, ea a preluat aproape fără a-și da seama tabuul virginității, pe care l-a cultivat cu o perseverență frizând absurdul, de vreme ce fundamentarea teologică dată fecioriei este deficitară. Fie că au vrut sau nu, prin programul contrastant „ori virginitate, ori căsnicie" în cadrul unuia și aceluiași creștinism, teologii au permis „Sacrului" să-și păstreze ceva din ambivalența originară „pur-impur". Iar lezarea tabuului virginității prin viața sexuală a cuplului era de neocolit, căci altfel exista riscul de a relativa perenitatea voinței creatoare, a creației continue a lui Dumnezeu. Biserica nu a mai putut face altceva decât să încerce să reducă pe cât posibil încălcarea tabuului fecioriei prin căsătorie, ca să nu o spunem mai direct: a făcut ca ideea lezării acestui tabu să pară atât de odioasă, încât până și teologilor le va veni greu să mai reabiliteze căsnicia. Natura intră în ofsaid. Biserica a mobilizat resursele unor concepții idealiste, subestimând totodată forța nestăvilită a firii, capabilă să rupă zăgazurile raționale, tocmai datorită faptului că orgiacul se dezvăluie „a fi parte" a firii. În acest punct se întâlnesc antagonisme de o forță uluitoare. Pe de o parte avem de-a face cu o trupească intimitate naturală, contopind exterioritatea cu interioritatea; pe de altă parte, avem dorul ardent pentru supra-natură, care potențează elanurile spirituale sublimate, purtându-le spre alte sfere. Succesul parțial și de netăgăduit al creștinismului constă în magia acestei transcenderi; eșecul final îi este provocat de puterea de rezistență a naturii înseși. Ortodoxia[4] își dorește a controla tot, totuși nimic nu se sustrage

---

[4] De unde până aici autorul a vorbit în general de „creștinism", „Biserică creștină", „Biserică", în mod arbitrar schimbă registrul folosind termenul „ortodoxie", încercând, în mod evident, printr-un artificiu retoric, deculpabilizarea tradiției creștine apusene. Discursul decade astfel într-o filipică inadecvată (n. tr.).

mai uşor şi mai voluntar controlului decât erotismul. Chiar dacă ortodoxia s-a bucurat în cele din urmă de câteva succese importante, şi asta pentru că în Antichitatea târzie vechile tabuuri prin care misterul erotic păgân era învăluit şi stabilizat au fost dezavuate printr-o demitizare de multe ori frivolă, motivată la timpul respectiv cu laitmotivul decăderii moravurilor.

În studiul nostru, ce se ocupă de situaţia din Bizanţ, am ales pentru denumirea aspectelor bisericeşti termenul de „Ortodoxie“, nu doar pentru că aşa se autointitulează creştinismul bizantin însuşi, dar şi fiindcă Ortodoxia se dovedeşte în multe circumstanţe a fi o articulare aparte, de sine stătătoare, a creştinismului. Iar această entitate trebuie privită în raportarea ei la erotism. Este cât se poate de indicat să ne referim tocmai la particularităţile acestei Ortodoxii, ca formă a creştinismului.

Mărturisirea ortodoxă simbolizează pentru omul bizantin de regulă nu doar aderarea la un cod de credinţă şi la o confesiune, ci proclamarea apartenenţei definitive la Imperiul Bizantin, la ideologia şi la ritualurile ce-l identifică. Ortodoxia este reprezentată eminamente de cel aflat în fruntea imperiului, de împărat. De aceea, este înainte de toate ortodoxie politică. Bizantinul, ca persoană religioasă, dar şi ca supus politic, are în faţă o dublă datorie de loialitate, care – deşi cu doi reprezentanţi, Biserică şi împărat – *in concreto* se contopeşte într-una singură. Ceea ce înseamnă că guvernarea imperială se identifică total cu aspiraţiile Bisericii, iar ea sprijină din toate puterile acţiunile împăratului. Cât despre Biserică, omul bizantin simte forţa ei persuasivă asupra conştiinţei ca fiind mai pregnantă; în schimb, statul are la dispoziţie prin legislaţia penală un mijloc coercitiv mult mai eficient în realizarea scopurilor urmărite. Situaţia are consecinţe diferite, cu ramificaţii în viaţa de zi cu zi. În ciuda ideologiei Ortodoxiei politice, bizantinul obişnuit avea, de bună seamă, suficient spirit critic pentru a putea face diferenţa dintre învăţătura religioasă, cea cu neputinţă de negociat, şi contingentele pretenţii ale statului. Sancţiunile Bisericii fiind mai uşoare în comparaţie cu pedepsele aspre, chiar dure, ale statului – Biserica se folosea numai de măsuri religioase

şi disciplinare –, oamenilor le era mai uşor să se sustragă poruncilor bisericeşti decât celor ale puterii. Astfel, treptat, s-a consolidat concepţia că poruncilor guvernanţilor le este datorată supunere necondiţionată, având în vedere puterea lor de constrângere, în timp ce postulatele bisericeşti au căpătat inofensiva aură a unor sfaturi. Numai porunca bisericească ce era însoţită şi de o pedeapsă în codul civil avea o şansă mai mare de a fi respectată, în comparaţie cu preceptele generale, ce nu se bucurau de acest avantaj. De multe ori se considera că poruncile Bisericii nu au acoperire în codul civil, mai ales atunci când împăraţii – deşi stipulau că anumite colecţii de canoane au şi valabilitate de lege civilă – uitau să introducă efectiv canoanele în codexurile de drept civil.[5] Sau, în cazul în care, probabil neintenţionat, în colecţiile de legi ale statului erau preluate legi şi norme vechi, din perioada precreştină, incompatibile cu canoanele Bisericii.[6] Vom vedea că astfel de incongruenţe se propagă timp îndelungat cu deosebire în domeniul raporturilor sexuale. Se pune întrebarea dacă nu cumva astfel a luat naştere un spaţiu liber, ce s-a putut sustrage cu succes prevederilor canonice. Sistemul Ortodoxiei politice, care în exterior apărea atât de monolitic, se dovedeşte a fi pe alocuri fisurat, cei doi concurenţi din cadrul sistemului, Biserica, respectiv Statul, nefiind neapărat animaţi de motivaţii comune.

Atât despre Ortodoxie *in actu*. Vom vedea că analiza exactă a ceea ce presupune ea va contribui cu noi date la evaluarea poziţiei Ortodoxiei faţă de erotism. Ortodoxia este cea care, în ciuda unei relaţii de continuitate cu creştinismul primar, ce nu poate fi negată, diferenţiază, de fapt, Biserica bizantină de cea primară, precum şi de alte Biserici. Cel mai bine poate fi surprinsă această diferenţă dacă

---

[5] Se stipula doar că legile bisericeşti (canoanele) au valabilitate generală pentru societate, dar se uita a fi înscrise concret în colecţiile civile de legi. Împricinaţii şi judecătorii se foloseau însă de cele mai multe ori doar de colecţiile civile, astfel că valabilitatea canoanelor, deşi oficial atestată, era numai formală (n. tr.).

[6] Vezi H.-C. Back, *Nomos, Kanon und Staatsraison in Byzanz*, Wien 1981, pp. 8ff.

opunem termenul de „Ortodoxie" (dreaptă credință) celui de „pistis" (încredere cu tărie[7]). „Pistis" este doar parțial traductibil prin „credință". Are mai mult de-a face cu încrederea și dăruirea, cu a te încredința în seama cuiva, decât cu a fi convins de corectitudinea unor învățături. Această încredere își are fundamentul în puterea insinuantă a mesajului hristic, în conștiența că suntem mântuiți prin Hristos, fiind, prin urmare, îndreptățiți la chemarea și făgăduința pe care El ni le împărtășește. *Pistis* este întemeiată de o persoană, nu de o dogmă anume. Dogma vehiculează în special principii – rezumate cu precădere în mărturisirea de la botez – care vorbesc despre Hristos și activitatea Lui, precum și despre însemnătatea mesajului Său. Hotărâtor este că ele nu se sprijină decât într-un plan secundar pe rațiune și premise filozofice, fiind în primul rând expresia dăruirii existențiale pline de încredere, dăruire ce lasă „formulelor" doar o valabilitate limitată.

Având în vedere toate cele spuse, trebuie concluzionat că termenii „Ortodoxie" și „ortodox" lipsesc în Noul Testament, iar uzul lor în literatura bisericească devine frecvent începând doar cu trecerea în secolul al IV-lea, adică din vremea în care disputele cu privire la formularea dogmei erau atotprezente. Ține de caracteristicile ființiale ale acestei noi drepte credințe, căci ea se sprijină în bună măsură pe infrastructura împrumutată de la filozofia Antichității târzii. Pe această bază este formulat un sistem exact de învățături, care, atât prin argumentație, cât și prin sensul lor intrinsec, nu sunt accesibile în principiu decât celor ce dețin cunoștințe preliminare de filozofie; de marea masă a credincioșilor ele nu sunt asimilate decât datorită unui „notional assent" – și asta doar în cazurile fericite! Totuși, Biserica le-a învestit cu putere de normare a conștiinței, însoțind nerespectarea lor de sancțiuni dure în orizontul istoriei și al veșniciei. Filozofeme și teologumene s-au dizolvat unele în altele, încât chiar și acele premise filozofice cu

[7] În originalul german „gläubiges Vertrauen" (n. tr.).

valabilitate de fapt restrânsă numai la un anumit context istoric au căpătat aura de „infailibilitate" universală a dogmei.

De-a lungul vremii, Biserica oficială s-a identificat tot mai mult cu acest conformism dogmatic, de multe ori fără a-și da seama cât de contingentă este infrastructura filozofică și fără a fi conștientă că toate aceste filozofeme de fapt claustrau credința și o intelectualizau exagerat, sterilizând-o. De asemenea, s-a ignorat și faptul că multe din axiomele filozofice utilizate erau contradictorii. Însă tocmai această împrejurare a dat apă la moară disputelor teologilor, care se erijează în urmași ai sofiștilor de odinioară. Și pentru că „logomahia" este una din practicile caracteristice lumii intelectuale din Antichitatea târzie, teologii au reușit să ocupe în instituția bisericească și în fața credincioșilor o poziție privilegiată, pe care în cazul unei religii vii, trăitoare, nu ar fi avut-o niciodată. Ei s-au folosit necugetat de acest privilegiu: rezultatele pripite, acurate sau aparent acurate ale cugetărilor lor despre Dumnezeu și lume au devenit învățătură oficială a Bisericii, determinând înțelegerea adevăratului creștin în manieră teoretică, în defavoarea aspectului practic al raportului personal, bazat pe încredere, al omului cu Mântuitorul lui. Conștiința avertiza constant față de această stare de fapt. Existau voci care cereau disprețuirea înțelepciunii filozofilor și recursul la cuvântul simplu al pescarilor, i. e. al apostolilor. Totuși, acesta nu era de multe ori decât un topos ieftin, repetat agasant.

Consecințele nu pot fi ignorate: tendința impetuozității speculative de a reduce căutarea, tainele, misterele dumnezeirii la formulări filozofice, plăcerea polemizării analitice pe marginea termenilor, a definițiilor și chichițelor, toate îi preocupau intensiv pe așa-zișii învățați ai lui Dumnezeu. Morala creștină, preocupată de căutarea unor răspunsuri relevante pentru viața de zi cu zi, neurmărind doar țeluri transcendente, este din ce în ce mai mult neglijată. Există, bineînțeles, și excepții. Un Clement de Alexandria, un om sofisticat, se apleacă asupra acestor probleme și le aprofundează într-o manieră de neegalat. În ceea ce privește restul teologilor, ei au încercat rar să surprindă accentele etice ale Noului Testament

pentru folosul cotidian al vieţii creştine, iar atunci când totuşi au făcut-o, a fost mai ales în forma predicilor, i. e. într-o emfază datorată situaţiilor conjuncturale[8], fără deducţie logică, din principii preliminare. De asemenea, nu s-a încercat adaptarea la noile realităţi a principiilor etice, cu miez escatologic la origine, ale Noului Testament, principii ce-şi trăgeau seva din credinţa primilor creştini într-un sfârşit iminent; în noile realităţi ale lumii creştine, iminenţa sfârşitului lumii devine secundară, poate doar ca ţel îndepărtat al individului. Conduita cotidiană pretinsă omului creştin era, de bună seamă, calea virtuţilor. Învăţătura creştină despre virtuţi a rămas în cea mai mare parte tributară stoicismului. Iar teologii nu s-au prea obosit să reflecteze asupra constantelor comportamentului uman. Acest fapt nu se datorează în nici un caz lipsei de preocupări psihologice în epoca de care vorbim. Căci, atunci când venea vorba de viaţa monahală, unii teologi – precum Evagrie Ponticul – au edificat o întreagă panoplie de precepte pertinente, pe baza observării celor mai fine stări sufleteşti. Chiar dacă virtuţile erau lăudate la nivel declarativ, conformismul faţă de dogma Bisericii a fost întotdeauna preponderent, virtutea de bază a creştinului ortodox fiind, de fapt, supunerea faţă de dogmă. Iar toate acele aspecte, la origine de natură etic-comportamentală, capătă importanţă doar când sunt ridicate la rang de dogmă. De exemplu, în cazul cinstirii icoanelor nu e vorba de sens, de o deosebire între venerarea în sine şi mijlocire sau de alte probleme asemănătoare. Ce interesează e doar dacă iconoclastul e monofizit sau nu; învăţătura Dumnezeului întreit nu este aprofundată spre a impulsiona viaţa creştină, ci problema atotprezentă în decursul veacurilor este dacă Sfântul Duh purcede şi de la Fiul sau numai de la Tatăl[9]; problema viziunilor cu lumina taborică ale călugărilor atoniţi, dovezi, semne concrete de mântuire, se reduce destul

[8] Erau obligaţi să predice, de exemplu în cadrul Sfintei Liturghii (n. tr.).

[9] Iarăşi, o afirmaţie polemică ascunsă la adresa Ortodoxiei, acuzată indirect că ţine nejustificat la acurateţea dogmatică a Crezului (împotriva adaosului „Filioque“) în detrimentul trăirii morale creştine (n. tr.).

de repede la chestiunea speculativă, dacă deosebirea dintre fiinţa şi energia lui Dumnezeu este mental epistemică sau reală.[10] Şi aşa mai departe. Omului creştin şi vieţii lui de zi cu zi nu le era acordată prea mare atenţie. Traiul individului abia dacă stârnea interesul teologilor. „Lume“ nu mai înseamnă în primul rând lucrarea cea bună a mâinilor lui Dumnezeu, ci reprezintă mai degrabă opera Răului, a Potrivnicului, ceea ce nu se cuvine. Nu e bine să locuieşti în mijlocul lumii, se cade mai degrabă să fugi de ea. A te instala confortabil la sânul ei trădează o preţuire extrem de periculoasă din punct de vedere teologic. Bineînţeles că lumea creştină trăieşte doar în perspectiva sfârşitului vremii. În viziune ortodoxă nu e niciodată prea devreme să închei socotelile cu lumea aceasta. Pentru a ne folosi de o imagine plastică, Ortodoxia este interesată de zborul avântat al creştinului, dar neglijează pista de decolare.

Creştinul care nu este interesat de zborul în sferele superioare, care nu-şi doreşte asta, este renegat de teologi şi abandonat în voia soartei. De aici rezultă următoarele: de vreme ce Ortodoxia se distanţează atât de mult de „lume“, este evident că sexualitatea devine în decursul timpului o paria. Locul ei în Ortodoxie este cu mult mai modest decât în cadrul altor denominaţiuni creştine.[11]

[10] Un fenomen paralel este nominalismul apusean (n. tr.).

[11] Fals: A se compara, pe de o parte, slujba cununiei în rit ortodox cu cea în rit catolic sau protestant; pe de altă parte, o serie de medievişti occidentali – printre care arhicunoscutul Jean Delumeau sau Hubertus Lutterbach – arată poziţia de ură şi dezavuare veninoasă a Bisericii Romano-Catolice faţă de sexualitate în perioada medievală (n. tr.).

II

Interesul Ortodoxiei bizantine față de probleme referitoare la dimensiunea erotică sau la sexualitate nu este o noutate. Biserica a trebuit să proceseze ceea ce primele secole creștine i-au lăsat ca moștenire.[1] Zestrea primită nu consta doar în mesajul biblic, mai ales cel nou testamentar, ci și într-un număr de concepții, mentalități și convingeri exterioare lui, consolidate pe de o parte cu argumente filozofice, dar care, pe de altă parte, recurgeau la viziuni sau la tradiții religioase străvechi. Tânăra Biserică intră, prin urmare, destul de devreme în contact cu ele și nu reușește mereu să se sustragă influenței lor. În cazul acestor tradiții nu se poate vorbi de un sistem articulat, ci despre o rețea neomogenă, totuși foarte densă, ce s-a dovedit, pe deasupra, a fi deosebit de rezistentă.

Noua Biserică, înainte de tangența ei cu lumea elenistică, a intrat mai întâi în contact cu secte iudaice de coloratură accentuat ascetică. Acestea tratau orice dimensiune a trupescului cu dușmănie – în ciuda mesajului Vechiului Testament. Toate formele de erotism înrădăcinate în constituția psiho-somatică a omului erau repudiate.

---

[1] H. v. Campenhausen, *Die Askese im Urchristentum*, Tübingen 1949; L. Bouyer, *The spirituality of the New Testament and the fathers*, New York 1963; M. Viller/K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg 1939.

Dar după ce creştinismul a procedat – şi asta încă din epoca timpurie – la delimitarea strictă de iudaism, o importanţă sporită au căpătat-o curentele „filozofice", mai ales cele în care un rol central îl juca dezavuarea materiei, a trupului şi necesităţilor lui. Exceptând manifestările timpurii ale acestui „spiritualism" – unde trebuie înscris şi Platon – este cazul să indicăm neoplatonismul ca fiind reprezentativ pentru anumite influenţe în această direcţie, deoarece era în mai multe aspecte apropiat creştinismului, iar acesta l-a luat, într-o fază incipientă, în serios. De bună seamă că neoplatonismul – denumirea este mai mult o soluţie provizorie – e în mare parte un sistem eterogen. A fost ales un nume care de multe ori se erijează în substitutivul unui întreg curent: Plotin (†270 d. Hr.).[2] Plotin este cel mai important ucenic al magistrului alexandrin Ammonios Sakkas, creştin pentru o vreme, care număra, în ciuda apostaziei sale, printre adepţi pe Origen, cel mai mare teolog al creştinismului primar. Evoluţia sistemului neoplatonic şi efectele sale sunt încă de la început evidente. Pentru Plotin, materia reprezintă stadiul inferior al emanaţiei sufletului lumii, este de fapt „ne-fiinţa", respectiv „ceea ce nu ar trebui să fie". Ea e, aşadar, semnul „catastrofei" primordiale, corpul uman cu necesităţile şi slăbiciunile sale fiind catastrofa secundă. Plotin însuşi a declarat că se ruşinează a fi în trup; moartea avea în ochii săi mai mare valoare decât viaţa, fiind concepută ca eliberare. Normal că până la urmă Plotin nu a putut să facă abstracţie de faptul că până şi această impură materie îşi are originea tot în Zeul suprem, în acel „summum bonum". Contradicţiile sistemului plotinic sunt evidente, ceea ce totuşi nu l-a împiedicat să aibă influenţe adânci asupra gânditorilor creştini.

Alte curente reduceau tot ce înseamnă materie şi trup la un principiu originar rău, adică propovăduiau un dualism radical, doar pe alocuri atenuat. Cel mai de seamă reprezentant al lor este profetul persan Mani, care în 274 sau 277 îşi dă viaţa pentru convingerile

[2] Vezi J. Trouillard, *La purification plotinienne*, Paris 1955.

sale. El dorea să mijlocească oamenilor o cale de autocunoaştere (gnosis), pentru ca în acest mod epistemic să-i poată mântui. Manicheismul[3] este, ca şi creştinismul, o religie a salvării. Punctul de plecare al lui Mani este opoziţia radicală dintre Lumină şi Întuneric şi, în consecinţă, dintre Dumnezeu şi Materie. Împărăţia Luminii, totodată împărăţie a Binelui, este agresată de Prinţul Întunericului, nu fără succes: o parte a Elementelor de Lumină se amestecă atunci cu Răul şi cu materia creată de Rău. Misiunea Bisericii întemeiate de Mani este de a recupera Elementele de Lumină din ghearele materiei şi de a preîntâmpina pentru totdeauna o reamestecare a lor cu aceasta. Printre factorii negativi se numără toate domeniile existenţei umane, de exemplu prepararea anumitor mâncăruri, vânătoarea, războiul, agricultura şi, înainte de toate, procrearea. În măsura în care o astfel de Biserică supravieţuieşte, atitudinea menţionată duce în cadrul sistemelor de acest fel la o clasificare a adepţilor în „Desăvârşiţi" şi „Aleşi" pe de o parte, iar pe de alta în imperfecţii „Ascultători". Aleşii se află în posesia exclusivă a „Marelui Sigiliu", pecetluit „pe gură, mână şi vintre": ei se abţin de la orice formă de contact sexual, precum şi de la consumul de carne şi vin. Asceza cea mai strictă este semnul calităţii de Ales, iar tot ce are legătură cu erosul sau cu sexul este descalificat. Când Ascultătorii nu se supun acestei stringenţe, sunt excluşi sau avertizaţi să adopte asceza dură pentru a fi şi ei cândva apţi a intra în rândul Aleşilor. Misionarismul lui Mani s-a bucurat de un uriaş succes, ceea ce dovedeşte că cercuri largi ale societăţii uitaseră sacralitatea originară a eroticului şi a practicilor sexuale sau, cel puţin, dovedeşte că unele segmente sociale – mai ales femeile – erau înclinate să renunţe la instituţia căsătoriei în forma ei de până atunci. Încă din a doua jumătate a secolului al III-lea, predicatori itineranţi manihei au pătruns din patria lor persană până în Siria şi Egipt, făcându-şi adepţi entuziaşti printre creştinii de acolo. Ulterior, înregistrează succese şi în Apusul Imperiului, în ciuda

[3] H.-C. Puech, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris 1949.

prigonirilor de tot felul. Împăratul Diocleţian i-a ameninţat cu pedeapsa capitală, văzând în ei nimicitorii vechilor „mores patrum". Pentru a ne putea face o imagine despre puterea de atracţie exercitată de această Biserică este suficient să observăm că marele teolog Augustin a fost ani îndelungaţi, înainte de convertirea la creştinism, adeptul ei; nu e greu să identificăm rămăşiţe ale învăţăturii maniheiste dualiste în scrierile sale din perioada catolică. Maniheismul a dispărut din Imperiul Bizantin abia în secolul al VI-lea, cel puţin la suprafaţă, nu fără a fi contaminat numeroase domenii.

Când este vorba despre „maniheism" în cadrul bisericii creştine, el trebuie înţeles în sens limitat, relativ doar la anumite forme de ascetism extrem, care în creştinism pot fi observate încă din perioada premergătoare expansiunii maniheiste. Maniheismul a contribuit doar la întărirea lor, nefiind răspunzător şi de apariţia acestora.

Înfrânarea şi asceza joacă, fără îndoială, un rol important în *Noul Testament*[4] – înfrânare „pentru a dobândi împărăţia lui Dumnezeu". Când căsătoria este în acest context aluziv dezavuată, se întâmplă mai puţin din consideraţii de principiu, cât pentru a răspunde cerinţelor predicatorilor itineranţi. Ca şi în propovăduirea lui Hristos, idealul fecioriei este doar sugerat: „Cine poate înţelege să înţeleagă!" Că nu e vorba de o poruncă, ne-o dovedeşte Apostolul Pavel prin menţiunea că el nu se poate sprijini în chestiunea fecioriei pe nici o dispoziţie clară a Domnului. Pavel nu lasă loc însă niciunei îndoieli în *Epistola întâi către Corinteni*, capitolul 7, că pentru el personal, fecioria sau, cel puţin, celibatul reprezintă idealul creştin. Şi nu este numai sfârşitul apropiat al vremilor, viaţa „în aşteptare", ceea ce-l întăreşte în această poziţie, ci şi convingerea generală că viaţa conjugală şi „neîmpărţita slujire a lui Dumnezeu" sunt atitudini ireconciliabile. Pavel îşi doreşte ca toţi să trăiască precum el însuşi, în celibat. Nu face însă din acest sfat o poruncă: cine vrea să se căsătorească este liber să o facă. Căsătoria

[4] K. Müller, *Die Forderung der Ehelosigkeit in der alten Kirche*, Tübingen, 1927; T. Camelot, *Virgines Christi*, 1944.

nu este pentru Pavel decât cel mult posibilitatea de a da instinctului sexual – atunci când nu se lasă înfrânat – un cadru social reglementat, neutralizându-l în căsătorie monogamă. „Fiindcă mai bine este să se căsătorească decât să ardă." În cadrul unui astfel de menaj, Pavel este adeptul unei înclinări sexuale reciproce a partenerilor, dar, pe de altă parte, e de părere că ar fi preferabil ca persoana căsătorită să trăiască împreună cu partenerul ca şi cum n-ar fi soţi. O afirmaţie ambiguă. Ca şi cum Apostolul s-ar teme să-şi dea în vileag adevăratul crez, din consideraţie pentru cititorii necopţi – o bănuială căreia îi va da glas mai târziu marele exeget Ioan Hrisostom. *Epistola către Efeseni* este, dimpotrivă, cu mult mai deschisă. Acum e vorba chiar despre iubire: „Aşadar, bărbaţii sunt datori să-şi iubească femeile ca pe înseşi trupurile lor. Cel ce-şi iubeşte femeia pe sine se iubeşte... după cum şi Hristos a iubit Biserica. Taina aceasta mare este, iar eu zic în Hristos şi în Biserică". Se insinuează, evident, că Hristos este bărbatul ce dăruieşte dragoste şi face din Biserică ceea ce este, pentru că ea primeşte dragostea Lui fără nici un merit personal care să o îndreptăţească. Aşa cum, în mentalitatea acelor timpuri, bărbatul era considerat cel ce se „dăruia", „fericindu-şi" femeia, care începând doar din acest moment devine femeie şi om în deplinătatea cuvântului. Bărbatul este cap femeii (femeia este „membru") precum Hristos este cap Bisericii. În această epistolă se vorbeşte de dragoste doar în cazul bărbatului, iar femeia trebuie, dimpotrivă, „să se teamă de bărbat"; iubirea bărbatului este în cele din urmă o formă de dragoste de sine, înţeleasă printre altele şi în sens trupesc.

Se pare, aşadar, că *Epistola către Corinteni* a lăsat de-a lungul timpului o impresie mai adâncă decât cea către Efeseni, fiind mult mai propice speculaţiilor teologice abstracte. Într-o altă scriere a *Noului Testament*, în *Epistola întâi către Tesaloniceni*, se observă tendinţa de a lua apărarea căsătoriei în faţa unor noi învăţături, care o demonizau. Nu va mai dura mult până când în creştinismul primar se vor răspândi tot felul de curente centrate pe dezbaterile în jurul utilităţii, respectiv inutilităţii mariajului, pe polemici privind erosul, sexul sau fecioria – dezbateri în care eroticul iese

inevitabil în pierdere. Astfel de observații și analize sunt, prin urmare, cu mult mai importante decât simplistul răspuns la întrebarea: „cărui curent i se datorează o concepție sau alta?". La scurtă vreme, respingerea categorică a oricărei forme de contact sexual, indiferent de contextul în care ar fi avut loc, a devenit emblematică. Tabuul virginității este protejat cu cerbicie, iar încălcarea lui devine unul dintre cele mai grave cazuri de profanare. Niciun „sacrum" arhaic al istoriei religiilor nu mai poate oferi vreo justificare pentru profanarea fecioriei. Unul dintre cei mai importanți reprezentanți ai acestor curente în perioada prebizantină a fost Marcion († cca. 160), cetățean înstărit din orașul Sinope, ce și-a întemeiat în Roma o „ecclesiola" proprie.[5] El îl opune pe Dumnezeul inflexibil al *Vechiului Testament* „Dumnezeului străin" al Evangheliei, Dumnezeu al iubirii și libertății de toate normele și legăturile materiei. Dezavuarea materiei în sistemul marcionit – ea este creația Dumnezeului vechi testamentar – duce cu necesitate la respingerea radicală a sexualității și la descalificarea căsătoriei. Din Siria vine rigoristul Tațian (secolul al II-lea), un inamic acerb al culturii greco-romane, care înfierează *a priori* căsătoria ca fiind o instituție necreștină.[6] Ereziologii epocii moderne timpurii au văzut în Tațian căpetenia sectei encratiților, *i. e.* a abstinenților, care pretind adevăratului creștin abstinență totală, de exemplu de la vin și carne și, mai ales, de la viața sexuală. Chiar și cei mai puțin exigenți au dezvoltat unele forme ciudate de cazuistică. Origen crede, de pildă, că orice loc este potrivit rugăciunii. Totuși, își pune întrebarea dacă „locul în care, nu împotriva legii, ci cu permisiunea Apostolului, are loc împreunarea soților" este un cadru potrivit pentru a te ruga.[7]

Doar marginal voi face observația că astfel de curente nu se limitează numai la Orient. Tertullian din Cartagina († după 220)

[5] A. v. Harnack, *Marcion*, Leipzig, 1924; E. C. Blackman, *Mercion and his influence*, London 1949.

[6] M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, Göttingen, 1960.

[7] Origenes, *De oratione III*, 4.

este, până la un punct, de aceeași parte a baricadei. După părerea lui, vechea poruncă a Bibliei „Creșteți și vă înmulțiți!" este anulată prin îndemnul nou testamentar: „Cel ce are femeie să se poarte ca și cum n-ar avea!" Iar pentru că singura deosebire dintre contactul sexual marital și curvie nu constă decât în simplul fapt că primul este legalizat, Tertullian recomandă bărbaților să nu se atingă niciodată de femeie.[8] Trebuie însă menționată și o excepție: printre magiștrii creștini de „înaltă clasă" se găsește și unul ce ia cu hotărâre apărarea căsniciei și se ferește, cu toată lauda la adresa fecioriei, să întindă prea mult coarda: Clement din Alexandria († înainte de 215).[9] Nu ar trebui să ne mire, căci el este unul dintre puținii teologi care se interesează de universul creștinismului urban. Dacă nu mă înșel, în Bizanț nu va mai fi egalat de nimeni.

Precauția, ca să nu spunem dușmănia fățișă față de tot ce are legătură cu sexul sau căsătoria, chiar dacă de multe ori nuanțată, se menține în continuare. În ciuda unor voci izolate, ea va rămâne poziția de bază a acestei perioade din istoria Bisericii, propagându-se până târziu, în epoca bizantină și dincolo de ea.

Oriunde dualismul – deși pe alocuri puternic relativizat – este ridicat la rang de precept, iau naștere consecințe care, la prima vedere, sunt diametral opuse. Dacă materia, respectiv tot ce-i material sunt creații ale unui principiu rău, este, pe de o parte, logic să o combatem, abținându-ne de la tot ce are de-a face cu trupul, cu relațiile sexuale, cu procrearea, adică tot ceea ce are valența de a regenera materia. Pe de altă parte, însă, materialul izvorând dintr-un principiu rău este o dimensiune în afara domeniului eminamente concludent al Binelui; materia e, prin urmare, insignifiantă, irelevantă și de aceea poate fi întrebuințată după bunul plac, tratată ca o *quantité négligeable*. Astfel, este de înțeles – și pe alocuri chiar s-a speculat în acest sens – că a abuza „moral" de materie e singura atitudine adecvată față de răul pe care ea îl reprezintă:

[8] Tertullian, *De exhortatione castitatis*, 3 și 9.

[9] R. B. Tollinton, *Clement of Alexandria. A study in christian [sic!] liberalism*, Londra, 1914.

prin patimi și perversiune materia este deconspirată și stigmatizată definitiv, iar principiului rău i se aplică lovituri devastatoare. Se afirmă astfel că laxismul este corelativul congenital al rigorismului; se stipulează, prin urmare, că „via media“ este amenințată din două direcții. Cu atât mai ușor de înțeles de ce Bisericii i-a venit foarte greu să contureze convingător o astfel de *via media*.

Cât despre rigorism, el nu pare să fi fost combătut expres de Biserica oficială. Nici un învățător al Bisericii n-ar fi vrut să fie suspectat de prea mare îngăduință. Anumite răni au rămas, prin urmare, nevindecate, ele putând fi încă recunoscute la începutul erei bizantine. În perioada mai nouă s-a ajuns la situații în care Biserica era obligată să ia atitudine, deși uneori părea a o face fără prea multă convingere.

Este de remarcat din acest punct de vedere figura impresionantă din secolul al IV-lea a arhiepiscopului Eustațiu din Sevasta Armeniei († după 377).[10] Fiu al Asiei Mici prin naștere, el a studiat, asemenea multor concetățeni, în Alexandria iluministă, unde a făcut cunoștință și cu monahismul egiptean, pentru ale cărui idealuri și exigent ascetism a dezvoltat un entuziasm ardent. Întors acasă, a propagat din toate puterile acest ethos, organizând o comunitate monahală, căreia i-a dat reguli stricte. Ele nu s-au păstrat, însă având în vedere faptul că Vasile cel Mare – despre care vom vorbi în curând – a fost un mare admirator al lui Eustațiu, se prea poate ca în Regulile vasiliene să fi fost preluate multe dintre ideile călugărului armean. Eustațiu a ajuns episcop și, aproape ca oricare eparh al acelor timpuri, a fost implicat în disputa ariană, sfârșind prin a fi stigmatizat ca eretic de către tabăra adversă, din care făcea parte și Vasile. Se pare că a rupt în cele din urmă legătura cu cercul lui de ucenici, care totuși practicau neabătut ascetismul instaurat de el, practică împinsă uneori la extrem. Un sinod ținut în Gangra Paphlagoniei, după toate probabilitățile în a doua jumătate a secolului al IV-lea, a purtat discuții pe marginea a ceea ce ei numeau

[10] F. Loofs, *Eustathios von Sebaste*, Halle, 1898.

„eustațieni“, fără a-l identifica însă pe Eustațiu cu aceștia. Sinodul a emis o „narratio“ și 21 de canoane.[11] Din ele rezultă că principala acuză la adresa eustațienilor era că se opun radical mariajului. Ei ar fi pretins că cei căsătoriți, bărbați sau femei, nu ar avea – din acest motiv – nici cea mai mică speranță la mântuirea veșnică. S-a ajuns astfel, după cum li s-a adus la cunoștință celor implicați în sinod, ca femeile să-și părăsească soții, iar bărbații consoartele, rupându-se din legătura instituțională, respectiv socială, a căsniciei, pentru a trăi descătușați și liberi. Nu se menționează dacă aceste persoane s-au alăturat ulterior comunității monahale a eustațienilor. În sinod s-a afirmat că în primul rând femeile au fost cele care, ieșind din căsătorie, nu s-au mai îngrijit de porunca înfrânării, dedându-se unor relații adulterine, fapt ce a constituit una dintre acuzele principale la adresa eustațienilor. Unele dintre ele s-ar fi tuns scurt și ar fi îmbrăcat veșminte bărbătești, disprețuind în acest mod „semnul văzut al supunerii lor“ pentru a-și proclama – din perspectiva lor – emanciparea de lanțurile căsniciei. Eustațienii au ajuns, în lupta lor cu instituția căsătoriei, să refuze până și participarea la Liturghia săvârșită de preoți căsătoriți. Pericolul libertinajului sexual, conform considerațiilor sinodului, arată că acești „descătușați“ nu urmăreau neapărat idealuri ascetice, ci aveau mai ales interesul să pună sub semnul întrebării structuri normative de bază ale societății. Periclitarea instituției familiei s-a acutizat: mamele nu se mai îngrijeau de copiii sau de părinții lor, iar sclavii erau ațâțați împotriva stăpânilor. În măsura în care idealul fecioriei era în continuare la loc de cinste, acest cult al virginității este pe alocuri folosit doar ca formă de expresie a disprețului categoric față de instituția maritală, nefiind practicat ca scop în sine.

Este greu de crezut că sinodalii din Gangra au exagerat. Verdictul lor a fost dat, după cum se pare, chiar *à contre-coeur*, căci la sfârșit țin să accentueze încă o dată că ei nu au nimic împotriva

[11] Fr. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Konzilien*, Freiburg, 1897, pp. 79-83.

idealului fecioriei. Scopul lor era doar să țină sub control o formă de erotism excesiv de libertină, mai ales în cazul persoanelor de sex feminin; în acest sens, instituția căsătoriei era o cale convenabilă de a pune granițe libertății sexuale.

Se pare că, deși anterioară lor, nu e cu totul independentă de eustațieni acea mișcare ce punea probleme Bisericii încă din secolul al III-lea, acută însă și pe parcursul secolului al IV-lea. E vorba de așa-numitul „sinisact"-ism[12]: văduve sau femei ce depuseseră votul abstinenței căutau adăpost la clerici de mir și călugări – de aici și denumirea latinească de „virgines subintroductae".[13] Acestea aveau rolul de îngrijitoare, dar se pare că grija lor mergea uneori destul de departe... „Căsnicie spirituală", suna justificarea, dar sinoadele bisericești nu s-au lăsat înșelate de acest paravan.

Și, în cele din urmă, o a treia mișcare, ce apare un pic mai târziu decât eustațienii: mesalianismul, mișcarea „rugătorilor", euhiți în limba greacă.[14] Ni s-au păstrat fragmente din „asketikon"-ul lor și de aceea putem emite pretenția la o oarece obiectivitate a relatării noastre. Punctul lor de plecare nu are nimic de-a face cu erotismul sau cu sexualitatea, fiind reprezentat de versetul: „Rugați-vă neîncetat!", interpretat literal și putând duce la miracole. Exclusiv prin rugăciune necurmată, oamenii sunt capabili să alunge definitiv demonul rău, sălășluit „fizic" în fiecare om încă din faza embrionară și împotriva căruia Botezul și Sfânta Euharistie nu au aproape nici o putere. Doar cel care s-a rugat vreme îndelungată și „fără contenire" îl constrânge pe demon să dea înapoi. În această clipă Sfântul Duh – înțeles în sens palpabil, material – ia locul diavolului, punând stăpânire pe ființa respectivă. Astfel, omului îi este dăruită bine-cunoscuta „apatheia", acea tărie absolută în fața Răului, care face ca orice ispită să eșueze lamentabil și care nu mai necesită nici un auxilium, fie că e vorba de Sfintele Taine sau de

[12] De la gr. συνεισάγω = a alătura, συνεισάκτη = parteneră, sinisactă (n. tr.).
[13] H. Achelis, *Virgines subintroductae*, Leipzig, 1902.
[14] H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien*, Leipzig, 1941.

alte forme de mijlocire ale Bisericii. Omul este, din acest moment, cu desăvârșire liber; de acum înainte, el poate renunța la tot ceea ce-l împovăra, la muncă, la post, la asceza de orice fel. Erotismul, sexualitatea, căsătoria, fecioria devin categorii cu totul neutre și nici un exces nu mai este condamnabil moral. Aceasta este, se pare, concluzia la care ajungeau oamenii, chiar dacă cercetătorul de astăzi nu are dovada că mesalienii ar fi adoptat în totalitate atitudinea de care vorbim. Setea neostoită a oamenilor, pe care nici o religie nu o poate cu adevărat satisface, după dovezi palpabile de mântuire – „așa cum mama își simte în pântece pruncul" – un laitmotiv al mesalienilor, iar, pe de altă parte, „libertatea" cu care ei se mândreau le-au asigurat succesul. Mișcarea reapare, într-o formă sau alta, pe tot parcursul istoriei Bizanțului. Același lucru este valabil și pentru celelalte „erezii" menționate: practic, ele sunt nemuritoare. Sinoadele au crezut că și-au încheiat socotelile cu ele, dar acestea au avut talentul deosebit de a „se da la fund" pentru ca apoi, pe neașteptate, să apară din nou. Eustațieni, virgines subintroductae, mesalieni și alții ca ei: toți au ținut de un nonconformism bizantin peren față de Ortodoxia oficială. Toți aparțin aceluiași trend, căci premisele lor, atâta vreme cât sunt reflectate *ad ultimum*, duc la constituirea unui spațiu liber, pe care Biserica nu-l mai poate ignora și este nevoită să-l combată deschis; pentru Biserică, e limpede, există doar doi poli: fie feciorie, fie căsătorie monogamă.

Că acest fapt nu era mereu pe placul oamenilor Bizanțului timpuriu, chiar dacă în sine erau creștini ortodocși botezați, ni se pare de înțeles. Trebuie avut în vedere următorul fapt: căsătoria monogamă, așa cum era ea concepută de Biserică, nu s-a bucurat de o prea mare popularitate în prea-creștinul stat bizantin, iar concubinajul, ca opțiune de viață sexuală extraconjugală – sau, în orice caz, în afara oficialului *matrimonium justum* – a fost, în ciuda tuturor contramăsurilor, practică uzuală până la sfârșitul secolului al IX-lea.[15]

[15] M. Kaser, *Das römische Privatrecht II*, München, 1975, p. 184.

Mesalieni, sinisacte, eustaţieni – toţi au fost condamnaţi de Ortodoxie. Dar ce înseamnă a fi ortodox şi unde este calea de mijloc? Sau, mai bine zis, unde se aflau acele autorităţi capabile să dea instrucţiunile necesare nu numai cu privire la principiile ultime, ci şi referitor la posibilităţile şi împrejurările vieţii virtuoase? În măsura în care se poate vorbi de o sistematică bisericească pe fundal teologic, suntem de bună seamă îndreptăţiţi a-i indica aici ca figuri centrale pe doi dintre Părinţii Bisericii: Vasile de Cezareea şi Ioan Hrisostom.

Vasile († 379), arhiepiscop al Cezareei Capadociei, pe care urmaşii îl vor supranumi „cel Mare", va juca un rol extrem de important pentru tema pe care o tratăm, căci a reprezentat încă din timpul vieţii o autoritate recunoscută dincolo de graniţele eparhiei sale, fiind rugat în nenumărate rânduri să-şi dea verdictul în probleme delicate privind morala sau dreptul canonic. Cărţile canonice ale Bisericii Ortodoxe conţin cel puţin nouăzeci de astfel de verdicte, redactate în forma unor canoane complexe, cu valoare normativă pentru întreaga Ortodoxie. În al doilea rând, Vasile este în vremea sa unul dintre marii propovăduitori ai moralei. Iar în al treilea rând, este considerat într-o oarecare măsură părintele monahismului bizantin, care începea să se emancipeze de sub tutela ascetismului egiptean primar, căpătând individualitate. Scrierile vasiliene referitoare la viaţa monahală sunt numeroase, iar în lumea bizantină sunt printre cel mai des citate izvoare monastice. Călugării bizantini se raportează în permanenţă la el, mai ales atunci când vor să accentueze statutul exemplar al treptei lor – fapt pe care-l împlineau cu încântare – chiar dacă în unele puncte erau incomodaţi de învăţăturile vasiliene, de exemplu cea privitoare la viaţa comună. Spiritualitatea dezvoltată pentru ei de Vasile a rămas pentru eternitate literă de lege, iar prestigiul monahismului de factură bizantină este, de fapt, prestigiul personal al lui Vasile. Călugării bizantini, răspândindu-se peste tot, au devenit în curând duhovnici ai laicilor din Bizanţ, influenţându-i mult mai adânc decât ar fi putut-o face clerul de mir. De aceea, nici nu ne surprinde că fraţii le pretindeau şi trăitorilor în lume regulile morale ale lui Vasile.

După cum am mai spus: Vasile îi datorează lui Eustaţiu din Sevasta multe dintre ideile legate de traiul monahal. Ceea ce înseamnă că şi el este un rigorist, unul de marcă, indiferent că se adresează călugărilor sau mirenilor. Biografi plini de bune intenţii şi hagiografii au încercat în permanenţă să atenueze această trăsătură, însă rezultatele noii cercetări o confirmă indubitabil.[16] În contextul dat, nu putem vorbi la Vasile cel Mare de amplificări sau exagerări retorice, căci în cuvântările sale chestiunile privitoare la morală sunt lipsite de orice efuziuni stilistice, răsunând cu răceală răspicată.

Demersul central al rigorismului vasilian constă în doctrina despre păcat. În ochii lui, nu există aşa-numitele „păcate uşoare", fără urmări prea grele, ci numai „păcate de moarte", ce aduc osânda veşnică. „Am luat Sfânta Scriptură şi am văzut în ea că nesupunerea faţă de Dumnezeu nu constă în numărul sau în greutatea păcatelor, ci în fiece încălcare a poruncii dumnezeieşti. Orice formă de neascultare a lui Dumnezeu atrage după sine una şi aceeaşi osândă."[17] Vasile nu exceptează nici măcar greşelile săvârşite din neatenţie sau neştiinţă. Conform învăţăturii sale, oricine încalcă o poruncă a lui Dumnezeu le încalcă *ipso facto* pe toate. „Poruncile lui Dumnezeu se întrepătrund de aşa manieră, încât, după sensul cel adevărat al Sfintei Scripturi, cel care încalcă numai una dintre aceste porunci, pe toate le încalcă."[18] Cea mai mică abatere, oricât de uzuală şi de inofensivă, aduce cu ea pedeapsa iadului, dacă păcătosul nu se pocăieşte la timp; e greu însă a ajunge la pocăinţă, deoarece omul este în lume mult prea distras, el nici măcar nu-şi conştientizează păcatele şi greşelile. Concluzia logică a lui Vasile este, prin urmare, că omul creştin poate fi sigur de mântuire doar în mănăstire. Numai viaţa călugărului este viaţă

[16] D. Amand, *L'ascése monastique de Saint Basile*, Maredsous, 1948.
[17] *Patrologia graeca* (în cele ce urmează *P. gr.*) 31, 661.
[18] *P. gr.* 31, 893.

creştină exemplară, părtaşa chezăşiilor lui Hristos. Pentru viaţa de călugăr, ruperea radicală de tot ce înseamnă lume şi viaţă lumească este capitală, înainte de toate, ruperea de tot ce are tangenţă cu relaţiile dintre sexe, cât ar părea ele de inocente. Prin acest postulat cade o umbră şi pe căsătoria creştină. „Nu putem plăcea lui Dumnezeu şi nici nu împlinim Evanghelia dacă nu ne lepădăm de grijile lumeşti. De aceea, Apostolul (Pavel), deşi acceptă căsătoria, considerând-o demnă de a fi sfinţită de Biserică, pune în opoziţie necurăţia legată de căsnicie cu slujirea datorată lui Dumnezeu, ca şi cum slujirea şi căsătoria nu s-ar împăca una cu cealaltă."[19] Ceea ce aici numai se insinuează este afirmat răspicat atunci când Vasile scrie că „mărgăritarul" de care este vorba în Evanghelie[20] şi care semnifică împărăţia lui Dumnezeu nu poate fi agonisit dacă nu renunţăm necondiţionat la avere, căsătorie şi familie.

Cel puţin privitor la viaţa monahală, Vasile trage din această alegorie concluzii pline de rigoare. Fiului devenit monah i se permite ocazional să-şi vadă părinţii, numai dacă ei trăiesc după prevederile stricte ale moralei creştine; ca temă de conversaţie sunt acceptate doar subiecte ziditoare, discuţiile despre familie fiind interzise. Dacă părinţii nu corespund standardelor morale cerute, monahul respectiv nu are voie să mai aibă legături cu ei sau să-i asculte. Cel mai bine ar fi dacă toţi călugării şi-ar evita rudele, iar pe mamă şi tată să nu-i considere ca fiind adevăraţii lui părinţi. Nici nu poate fi vorba de a se complace în societatea femeilor mirene. Căci femeia este, din orice punct de vedere, pericolul cel mai acut pentru bărbat. „Este rău când bărbatul se duce la femeie; dar şi mai rău atunci când femeia vine la bărbat."[21] Conform lui Vasile, călugărul ce-şi părăseşte chilia neglijează votul fecioriei la care s-a angajat, căci şi-a aplecat privirea spre cele ale lumii, iar cea care-i iese înainte nu este o femeie oarecare, ci o desfrânată trimisă spre

---

[19] *Ibidem*, 920.

[20] *Matei* 13, 46 (n. tr.).

[21] *P. gr.* 30, 820.

ispită. Chiar dacă rezistă şi se întoarce în chilie, călugărul nu va mai fi acelaşi, ci delăsător, neputincios, bolnav.[22]

Raportul dintre monahi şi monahii este reglementat în detaliu: locul şi ora întrevederilor trebuie alese cu chibzuială, ca să nu se işte vreo sminteală. Atât din partea monahului, cât şi a monahiei trebuie să fie prezenţi la întâlnire mai mulţi martori. Evident că Vasile se preocupă şi de primejdia homosexualităţii între zidurile mănăstirii. Nu este permisă cultivarea prieteniei între monahii tineri. Dacă doi ar dori să discute unul cu celălalt, trebuie să-şi ia pogorământ. La masă nu au voie să stea unul lângă celălalt. În dormitorium, paturile lor nu trebuie să fie alăturate.

Toate aceste consideraţii stau, în cazul lui Vasile, sub zodia unei adversităţi stricte faţă de trup: „Ce este de făcut?! Trebuie să ne îngrijim doar de suflete, pentru «rest» nu e cazul să arătăm nici cel mai mic interes. Nici o formă de slujire a trupului, cel mult în cazuri de absolută necesitate. Asceza trebuie să elibereze sufletul din temniţa trupească. Cine se preocupă fără rost de podoaba capilară sau veşminte este demn de milă, mai bine spus, un păcătos. Să cheltuieşti bani pentru împodobirea părului sau sulemenirea feţei este o neruşinare la fel de mare ca prostituţia sau adulterul."[23]

Cezareea Capadociei, unde îşi desfăşura activitatea Vasile, nu era un oraş mic, totuşi se afla la o distanţă respectabilă de centrele mari, pline de vitalitate ale spaţiului mediteranean. În ceea ce priveşte „viaţa mondenă", nu se putea, evident, măsura cu Antiohia sau cu Constantinopolul, sfere de influenţă ale omiletului şi episcopului Ioan Hrisostom († 407).[24] Aceste metropole cereau de la un misionar creştin – aşa cum întotdeauna Hrisostom s-a înţeles pe sine – mai multă delicateţe şi tact decât a posedat Vasile. Şi apoi, pasajele cele mai importante în care Vasile se dedică chestiunilor legate de viaţa zilnică, de căsătorie sau de

---

[22] *Idem* 31, 636 f.

[23] *Ibidem* 581 ff.

[24] A. Moulard, *Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, Paris, 1923.

sexualitate se adresează cu precădere monahilor; iar acest auditoriu nu necesita, după părerea lui, o considerație specială sau cine știe ce formulări mai diplomatice. Pe când Hrisostom stăpânește perfect tocmai această discreție. Prin el, Biserica dobândește un predicator și un duhovnic de mare anvergură, fără egal în istoria Ortodoxiei. Fiind crescut într-un oraș mare, era familiarizat cu toate nuanțele cotidianului citadin, cu ceea ce însemna condiția umană supusă tiraniei nevoilor de tot felul. De aceea, nu înșiră inflexibil maximă după maximă, precept după precept, asemenea lui Vasile, ci te introduce mai întâi în atmosferă, te poartă de la o stare la alta și se apropie cu înțelepciune de miezul subiectului, așteptând clipa în care inimile ascultătorilor sunt cu adevărat pregătite pentru a primi îndrumarea exigentă din final. Datorită poziției pe care a ocupat-o, dar și prin scrierile lui larg răspândite, Hrisostom a trezit o deosebită luare-aminte și în chestiuni referitoare la erotism și viața sexuală. În ceea ce privește conținutul, învățătura sa nu se deosebește esențial de abordările rigoriste ale lui Vasile.[25]

Nu este deloc surprinzător că, pentru Hrisostom, mult lăudata feciorie reprezintă idealul ultim al vieții creștine. Virginitatea este modul în care ne putem apropia cel mai mult de idealul angelic, de fapt îi pune pe îngeri în umbră, căci ei nu sunt supuși luptei zilnice pentru păstrarea neîntinată a acestui dat. Hrisostom știe prea bine că în vremea sa, ca și înainte de el, multe fecioare ale Domnului și-au trădat legământul și îi avertizează pe oameni ca mai bine să nu se hotărască pentru un astfel de legământ, fără pregătire și doar din dispreț față de căsătorie. Acestea nu sunt decât preliminarii, ce în cursul lucrării nu vor mai avea prea mare greutate.

La început, Hrisostom nu se zgârcește cu lauda instituției maritale. Ucenic al Apostolului Pavel, pe care-l pomenește la tot pasul, nici nu ar putea altfel: trebuie să recunoască valabilitatea

[25] Cu precădere în scrierea sa, ce va fi citată în continuare, *De virginitate*, ed. H. Musurillo și B. Grillet, Paris, 1966.

căsătoriei, și anume în calitatea ei de instituție creștină dorită de Dumnezeu. Atunci când reprezentanții idealului virginității dezavuează mariajul ca pe ceva necurat, Hrisostom le arată că prin această atitudine își neagă propria feciorie, căci ea provine dintr-o căsnicie: cum poate lua naștere ceva curat, precum fecioria, din ceva necurat?[26] Totuși, amendamentele pe care el le aduce mai departe, din ce în ce mai des, diminuează lauda incipientă. Aceasta rezultă chiar din tăioasele argumente de principiu: căsătoria trebuie tratată ca un bun, căci altfel nu ar fi cu putință accentuarea fecioriei ca bun incomparabil superior. Dacă ceva bun este comparat doar cu ceva rău, atunci nu mai are aceeași valoare. Cu adevărat bun, un bun de excepție, este ceva, doar când depășește un alt bun general recunoscut. Bună sau mai puțin bună, căsătoria este consecința păcatului originar, care a declanșat concupiscența, acea dorință ticăloșită, ce nu exista înainte de cădere.[27] Nici un cuvânt despre cum a fost posibilă, de fapt, căderea în păcat!

Înainte de cădere nu era, așadar, vorba de căsătorie. Nici măcar când Dumnezeu i-a dat-o pe femeie, pe Eva, ca „ajutor" lui Adam, nu exista în intenție vreo formă de căsătorie. Prima pereche de oameni trăia fără legătură trupească, fericită și împlinită. Prin păcat a venit însă moartea. „Iar unde este moarte, acolo este căsătorie."[28] Numai fecioria transcende moartea. În cele din urmă, căsătoria nu e decât instituția celor slabi. Iar dacă Apostolul Pavel pare a-i lua apărarea, nu e decât retorică sublimă, fiindcă în realitate toate afirmațiile sale sunt doar o călăuză spre feciorie.[29] Dacă nu se poate fără căsătorie, cel puțin ar trebui ca ea să se orienteze după feciorie. „Relaxarea și plăcerea" nu-și au locul în căsnicie și ar fi o nerușinare să cedezi unor astfel de dorințe.[30] Doar copulația este permisă.

[26] *De virg.* VIII, 1. 2.

[27] *Ibidem* XIV, 3-4.

[28] *Ibidem* XIV, 6: Ὅπου γὰρ θάνατος, ἐκεῖ γάμος. Τούτου δὲ οὐκ ὄντος οὐδὲ αὐτὸς ἔσεται.

[29] *Ibidem XXVII-XXVIII.*

[30] *Ibidem L*, 1.

Despre eros și pasiune, Hrisostom nu ne spune nimic, dar dată fiind epoca lui nici nu ne-am putea aștepta. Nici despre *agapé* în cadrul căsătoriei nu se dau prea multe detalii. Astfel, mariajul devine un mijloc de ostoire a instinctului sexual, în primul rând al soțului. Nici măcar copiii nu joacă un rol important pentru Hrisostom. După opinia sa, lumea este suficient populată, astfel încât pretextul natalității, cu care veniseră inamicii idealului fecioriei, nu mai poate fi invocat în slujba căsătoriei. Și chiar dacă ar fi cândva nevoie de creșterea populației, trebuie să avem încredere că Dumnezeu va ști să rezolve problema și fără legături intime! Cei ce se plâng de scăderea numărului de copii sunt de fapt suspecți că nu caută decât un refugiu pentru a-și sătura poftele. Destrăbălarea împotriva naturii poartă vina pentru scăderea numărului de copii, iar nu fecioria.[31] În orice caz, contactul sexual între soți nu este pentru Hrisostom prea îndepărtat de păcat, fiind determinat de el, chiar dacă nu întotdeauna în mod evident.

Instrumentalizarea instituției familiei, care de-abia mai joacă un rol pentru copil, fiind doar modalitate de satisfacere a instinctului sexual masculin – de necesitățile femeii nu se prea vorbește – semnifică, fără îndoială, apogeul disprețului față de căsătoria în sine. „Efemera tunică de sclav a căsătoriei“ este o piedică în calea virtuții. Pentru a-i spori chipul odios, Hrisostom enumeră în maniera diatribei cinice tot ce pare mai agasant, chinuitor, dezamăgitor într-o căsnicie, fiind convins că idealul virginității va ieși până la urmă biruitor.[32] El părăsește speculația teologică și găsește refugiu la zidul plângerii. Iată femeia: răutatea ei, limba-i slobodă, bârfa – însușiri ce în opinia lui sunt comune tuturor femeilor. Deci și fecioarelor, ne întrebăm noi?! Urmează mania curățeniei, trufia lor, lupta femeilor pentru a ieși în evidență. De toate ne lovim, iar consecința este că femeia îl ațâță pe bărbat la toate păcatele posibile, pe care el nu le-ar fi săvârșit niciodată de n-ar fi fost sexul

[31] *Ibidem* XVIII.

[32] *Ibidem* XI, 1 ff.

feminin. Până și soția bună își împovărează bărbatul cu grijile gospodăriei sau ale copiilor și „nu-l lasă nici măcar o clipă să-și ridice ochii la ceruri“. Hrisostom recunoaște, pe de altă parte, că femeia suferă în permanență sub brutalitatea, gelozia sau disprețul bărbatului. Deși accentuează preceptul paulin că soții trebuie să-și stea *reciproc* în orice moment la dispoziție din punct de vedere sexual, Hrisostom nu menționează la sentența că femeia nu dispune de propriul trup, fiind sclava soțului, și aspectul mutual al sfatului paulin.[33] Așadar, accentul cade pe obligațiile ei. Pentru ea nu există subterfugii, pentru bărbat se pare că da!

Chiar dacă, după *Cartea Facerii,* Dumnezeu a creat-o pe Eva pentru a-i fi ajutor bărbatului, Hrisostom nu găsește de cuviință să deducă de aici un raport de egalitate. Deoarece Eva a ascultat de șarpe și s-a lăsat dusă în ispită, este nedemnă de statutul privilegiat de ajutor al bărbatului. Ea poate da naștere pruncilor și ține gospodăria, ceea ce nu este însă „ajutor“ în adevăratul sens, ci doar un lucru exterior. Căci important ar fi ca sprijinul ei să se manifeste pe calea virtuții și a sfințeniei. Dar pentru asta ar trebui mai întâi ca ea însăși să fie sfântă, trecând dincolo de propria feminitate, fiindcă atributul feminității duce la trădarea rolului de ajutor al bărbatului.[34]

Bineînțeles că în uriașa operă omiletică a lui Hrisostom se întâlnesc numeroase locuri în care femeia și căsătoria sunt evaluate pozitiv. Căci, după cum am mai spus, Hrisostom știe să se adapteze. Tratatul despre feciorie nu este însă omilie, iar autorul nu are nici un motiv să se arate plin de considerație.

Femeia este victimă și singură responsabilă pentru acest fapt, căci, fără păcatul Evei, mizeria conjugală nici nu ar fi existat pe lume. Ea este cea care a dat omenirea în puterea morții, precum numeroase alte femei sunt răspunzătoare de-a lungul istoriei de

[33] *P. gr.* 61, 152.

[34] *De virg.* XLVII, 1. 2: οὐκ ἄρα τῷ συνεῖναι καθάπερ γυνή, τούτῳ σῶσαι τὸν ἄνδρα δυνήσεται.

nenorocul soților lor. Desigur, Adam are și el partea lui de responsabilitate; dar ce înseamnă asta pe lângă vina femeii? Urmând această linie argumentativă, Hrisostom se alătură altor Părinți ai Bisericii, care nu ezită să-l considere pe Adam doar un biet nerod. Hrisostom rezumă astfel știința lui despre femeile *Vechiului Testament,* care nu justifică, de altfel, cu nimic proslăvirea hrisostomică la adresa fecioriei: „Orice răutate este mică pe lângă răutatea femeii“ *(Ecclesiastul 25, 26).*[35]

Ca să arătăm, totuși, și meritele acestui Părinte al Bisericii, trebuie menționat că în ciuda tuturor imperfecțiunilor făpturii feminine, pe care le enumeră cu savoare, răzbat uneori și gânduri legate de demnitatea ei. În viziunea lui, căsătoria lezează această demnitate și o transformă pe femeie într-o roabă. Și, pentru că nu există decât o unică soluție, fecioria este singura capabilă să o salveze. Exclusiv ca fecioară este femeia cu adevărat liberă, chiar teologic vorbind. Ea nu mai e supusă nici unui bărbat, singurul Domn fiindu-i Hristos. Care îi e însă Domn și bărbatului. Astfel, în Hristos se anulează separarea sexelor.

Prin Vasile și Hrisostom își exprimă opinia în problema eroticului doi dintre cei mai cunoscuți reprezentanți ai Ortodoxiei. Ei sunt citați, transcriși, propovăduiți de-a lungul veacurilor. Uneori ideile lor sunt exagerate, dar în general ei nu au propovăduit mai mult decât ce avea de spus oficial Biserica Ortodoxă privitor la aceste aspecte. Cei ce preferau o linie mai puțin riguroasă nu i-au corectat fățiș, ci s-au mulțumit să le treacă învățătura sub tăcere. Structura de bază nu lasă loc unui tertium: ori viață fecioarelnică plăcută lui Dumnezeu, ori monogamie. Căsătoria monogamă va rămâne însă o chestiune tragică, în care prima care are de suferit este femeia.

Bărbații sunt cei ce pretind a cunoaște și defini valorile etice ale creștinismului, cine și în ce condiții *hic et nunc* are competența necesară de a le pune în practică. Și în păgânism, tot bărbații își

[35] *De virg.* XLVI, 2.

asumaseră puterea de decizie. Și acolo, tot pe spezele femeii. Părinții Bisericii, cărora nu le-a reușit să schimbe structura monogamiei Antichității târzii, fiindcă nici nu au ținut neapărat, n-au întreprins prea multe pentru a îndulci disprețul la adresa femeii, mai ales a soției. Când au făcut ceva, a fost mai mult speculație teoretică. În *Biblie* se stipulează: „Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus.“ Teologilor nu le-a venit greu să ridice acest loc scripturistic pe culmi amețitoare de abstracție, prevăzându-l cu o tâlcuire ce nu-i obliga cu nimic în plan practic. Ortodoxia a respins vechea sacralitate sexuală, dar a preluat totalmente atitudinea arhaică legat de femeie, majoritar bazată pe considerații negative. Se pare că pur și simplu le era frică de ea: teamă de o alteritate inexplicabilă și cu neputință de controlat, teamă de forța ei telurică, într-un cuvânt, de preeminența feminină asupra bărbatului. Feminitatea rămâne inexorabil terifiantă. Vizionari creștini au făcut din ea simbolul sfârșitului lumii, cu trimitere la acea femeie apocaliptică, ce, sub amenințarea balaurului, naște un fiu care va cârmui popoarele cu sceptrul de oțel; o femeie „polis“, o concentrare a forței și puterii în fața căreia toate împărățiile pământului se pleacă. Vizionarii se află, însă în afara cotidianului, iar marile lor simboluri trebuie păstrate în secret, pentru a împiedica pe cineva să tragă vreun folos de pe urma lor. Astfel de revelații despre forța covârșitoare a femeii cer – nici mai mult, nici mai puțin – precauție polițienească. Femeia trebuie neutralizată. Fie tabuizată și scoasă din circulație asemenea fecioarelor, ce dispar între ziduri de mănăstire, fie îngrădită prin mariajul ce-i lasă doar o libertate redusă de mișcare. O a treia variantă nu-i este permisă, căci nu ar fi decât curvie, promiscuitate.

Pentru a sublinia vina originară a femeii, unii teologi nu s-au sfiit a răstălmăci textul biblic privitor la căderea în păcat. Spre exemplu, autorul unei omilii pseudo-hrisostomice nu mai situează inițiativa păcatului de partea șarpelui, ca în *Sfânta Scriptură*, ci o învinovățește exclusiv pe Eva. Ea hălăduia încă dinainte de

cădere singură prin Rai, căutând prilej de desfrânare. Dacă ar fi rămas lângă Adam, nici măcar nu s-ar fi întâlnit cu șarpele; căci „despărțită de bărbat, femeia devine nerușinată, chiar dacă s-ar afla în compania îngerilor".[36] Iar într-o culegere teologică de quodlibeta din secolul al VI-lea, autorul își dă cu părerea despre versetul biblic „femeia să tacă în biserică". Această interdicție s-ar tâlcui pe baza realității că Eva a încercat să-l învețe pe Adam, arătându-i că „vom fi asemeni lui Dumnezeu", astfel provocând căderea în păcat. Prin această cuvântare malefică, femeia și-a pierdut pentru totdeauna dreptul de a mai deschide gura. Autorul nu se sfiește să-i atribuie Evei citatul pomenit, când, de fapt, în Biblie el îi aparține șarpelui. Cel ce scrie se va lăsa pe mai departe purtat de val, înșirând zeci de invective la adresa femeii, aproape nesfârșite, de la „izvorul răutății" până la „sălaș al desfrânatelor", de la „corupătoarea tinerilor" până la „jungher în inima bărbatului".[37]

Răsăritul nu se deosebește în această privință prea mult de Apus. Tertullian era de părere că femeia căsătorită jertfește bunul neprețuit al fecioriei în favoarea poftelor.[38] Augustin nu e sigur dacă raportul sexual între soți e păcat sau nu. Iar, când se culcă cu soția, bărbatul trebuie să se abțină de la a simți plăcere, mai ales nu are voie „să iubească trupul niciunei femei ca scop în sine".[39]

Ieronim este de părere, franc în exprimare cum îl știm, că o femeie căsătorită poate contribui la mântuirea-i veșnică doar dacă încetează să mai fie soție.[40] Părinții Bisericii nu au preluat, bineînțeles, acele învățături eretice, care vedeau în femeie o creație a

[36] *P. gr.* 55, 615.

[37] *P. gr.* 89, 625 ff.

[38] *De exhortatione castitatis* 3 u. 9.

[39] *De doctrina christiana* III, 18: „Magis enim probo multarum fecunditatem utentem propter aliud, quam unius carne fruentem propter ipsam. Ibi enim quaeritur utilitas temporum opportunitatibus congrua, hic satiatur cupiditas temporalibus voluptatibus implicata." Corpus scriptorum Christianorum, Ser. Lat. XXXII, 93-94.

[40] *Patrologia latina* 23, 248.

Satanei; dar chiar propriile lor învățături vedeau virtutea bărbatului periclitată prin femeie. Câtă vreme o femeie nu era călugăriță, teologii nu mai aveau pentru ea decât dispreț condescendent; mai era acceptată și dacă era fecioară, când se retrăgea în intimitatea casei părintești, dedicându-se treburilor casnice sau virtuții, sau când – ca soție sau văduvă, ce trebuia să fie bucuroasă a fi scăpat de căsnicie – își accepta soarta cu supunere. Femeia căsătorită făcea bine dacă, urmând exemplul unor figuri mărețe din hagiografie, încă din timpul sarcinii își dedica pruncul nenăscut lui Dumnezeu, adică îl dăruia vieții monahale în feciorie. Această atitudine îi asigura o anumită justificare pentru „pasul greșit" al sexualității, căci – așa cum spune Ieronim undeva – prin nevinovăția copilului, femeia va compensa într-un fel propria pierdere a fecioriei la procrearea lui.

Mă simt nevoit să repet: nu toți teologii se pronunță în acest ton, însă rigoriștii sunt cei care au cuvântul în Biserică. Nimeni nu s-a distanțat fățiș de ei, unii doar s-au mulțumit câteodată la a nu merge atât de departe în afirmații.

De iubire între parteneri egali nu se vorbește aproape niciodată. Porunca monogamiei creează doar iluzia unei căsnicii autentice, căci simplul trai unul lângă celălalt și copulația cu scopul „canalizării" dorinței nu sunt suficiente pentru a vorbi de o căsnicie. Perechea ce se iubește este o invenție curtenească, nu creștină, deși ar fi fost de așteptat ca tocmai creștinismul să creeze această formă.[41] Oricât de mare ar fi fost imoralitatea femeii din Antichitatea târzie, în fața căreia unii Părinți se indignau atotștiutori, ea nu era – cu siguranță – decât contrapunctul imoralității masculine. Oamenii foloseau însă o dublă morală în judecată, iar teologii nu au întreprins nimic pentru a introduce criterii echitabile. Pe cât erau bărbații de menajați, pe atât erau femeile de condamnate. Femeia era în numeroase cazuri vânată de Ortodoxie. Evident că teologii se fereau să insufle femeii vreo fărâmă de încredere

[41] M. O. Métral, *Die Ehe*, Frankfurt, 1981, p. 132.

în puterile proprii, iar bărbații profitau din plin de această stare de fapt.[42] Pentru că teologii nu erau capabili să depășească imaginea arhaică a femeii, atunci când îi respingeau orice însușire specială ce în vechime era considerată sacralitate, au dat loc fără să vrea unui alibi pentru deșănțare. Într-o anumită măsură și-au creat singuri probleme cu dimensiunea erotică, nu în ultimul rând din cauza vederii înguste ce i-a împiedicat să dea „lumii" ce-i al lumii...

Căsătoria rămâne, astfel, impersonală, deși în cele mai multe cazuri inevitabilă. Cel mai bine este, de fapt, ca femeia să fie îngrădită cât mai mult. Tot ce-și mai permitea să păstreze din feminitate este disprețuit. Creștinismul o ia în considerație pe femeie doar ca mamă, feminitatea ei fiind altfel inexistentă. Nu are voie să se fardeze sau să se împodobească; clevetirea nevinovată a femeilor în baia publică sau în piața bisericii este sancționată, ca să nu mai vorbim de situația când interlocutorul era bărbat. Condamnate erau și dansul, și muzica. Legislația sprijină și ea această atitudine. Soțul care-și lovește consoarta se comportă ca o bestie, după cum afirmă Hrisostom[43], însă femeia nu are dreptul – conform lui Vasile – să ceară divorțul numai pentru atât.[44] *Novella 117* a lui Iustinian nu dă drept la divorț femeii abuzate; bărbatul însă are, evident, dreptul de a se despărți dacă soția a mâncat fără știința lui în compania altui bărbat, dacă se duce la teatru sau la baia publică. Reciproca, normal, nu este valabilă. O

[42] Femeia era văzută ca având „drepturi egale" numai atunci când era vorba să se supună unei asceze acerbe; în această situație avea „îndatoriri egale". Chiar era recunoscut faptul că femeia e capabilă să-i depășească pe bărbați cu mult în asceză. Din punctul de vedere al tăriei ascetice, femeia nu mai reprezintă „sexul slab", după cum spune Grigore de Nyssa (?). Unii bărbați vor argumenta că Dumnezeu l-a creat pe *om*, deci pe bărbat, după chipul Său, el având datoria să atingă asemănarea cu Dumnezeu prin virtute. *Biblia* nu vorbește de „oamă", „om" la genul feminin. Grigore le răspunde însă acestora: *Biblia* menționează că Dumnezeu a făcut pe om ca bărbat *și* femeie. Vezi J. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rom, 1955, p. 291 ff.

[43] *P. gr.* 61, 222.

[44] *P. gr.* 32, 677.

femeie are dreptul la divorț doar dacă soțul o înșală repetat și vădit.[45] Unele prevederi canonice merg atât de departe, încât îi interzic femeii pe mai multe zile mersul la biserică, dacă este văzută stând la taclale sau râzând în public ori dacă discută cu un bărbat străin.[46] Pedeapsa este chiar mai îndelungată atunci când sărută sau doar atinge un bărbat.[47] Femeia este, după cum se știe, capabilă să ducă în ispită pe orice ființă masculină, chiar și atunci când doar îi întinde mâna să i-o sărute, drept mulțumire pentru o favoare.[48] Femeia este necurată în orice împrejurare. I se interzic Sfintele Taine în timpul perioadei menstruale, ca să nu mai vorbim că atunci nu are voie să intre în biserică.[49] După ce naște trebuie să se țină timp de patruzeci de zile departe de lăcașul lui Dumnezeu. Ca lăuză poate primi Împărtășania doar dacă este în pericol de moarte.[50] Iar în ziua când au avut relație intimă, cei doi soți nu mai au voie să se împărtășească.[51]

Este improbabil ca educatorii tinerilor bărbați să fi pus valoare pe pregătirea acestora pentru a lua cunoștință cu femeia – nu vorbim aici de educație sexuală în sensul strict. Recomandarea lui Ioan Hrisostom pentru părinți, în tratatul lui despre politețe și educație, este să-și căsătorească fiii cât mai repede pentru a-i feri de desfrânate.[52] În versurile plictisitoare ale episcopului Amfilohie din Ikonion († cca. 394) către un văr aflat la vârsta tinereții, se regăsesc tot

[45] M. Kaser, *Das römische Privatrecht* II, 174 ff.

[46] Conform canonului de pocăință atribuit lui Joannes Nesteutes, ediția J. Pitra, *Spicilegium Solesmense* IV, 1858, p. 243.

[47] Apud Rahlles-Potles, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, IV, Atena, 1854, p. 437.

[48] Joannes Moschos, *Leimonarion*, P. gr. 87, 3, 3093 (Vezi *Limonariul* lui Ioan Moshul în traducerea românească a lui D. Fecioru și T. Bodogae, n. tr.).

[49] Dionsie din Alexandria, can. 2, Rahlles-Potles, *op. cit.*, p. 7.

[50] Împăratul Leon VI, *Novela 17*, ediția P. Noailles și A. Dain, Paris, 1944, pp. 62 ff.

[51] Timotei din Alexandria, can. 5, Rhalles-Potles, *op.cit.*, p. 334.

[52] Johannes Chrysostomos, *Über Hoffart und Kindererziehung*, ed. B. Exarchos, München, f. a., p. 82.

felul de sfaturi: încurajare la frica de Dumnezeu, îndemn la setea de cultură, evitarea teatrelor și a curselor de cai, dar, înainte de toate, prudență maximă în ceea ce privește dreapta credință. De femeie, ca viitoare parteneră, nu se spune niciun cuvânt, deși nu este vorba de un candidat la preoție sau călugărie, ci de un orășean de lume.[53]

O mențiune marginală: din tot ceea ce am expus mai sus, nu-i de mirare că femei căsătorite, decedate în timpul mariajului, se regăsesc doar foarte rar în calendarul sfinților bizantini, ceea ce – având în vedere maniera „canonizării" în Bizanț – nu poate fi explicat prin greutăți financiare, așa cum de multe ori a fost cazul în Apus. Dacă facem abstracție de mucenițe, care se bucură de un statut special și care în curând nu vor mai exista[54], fecioarele și văduvele bineplăcute Domnului depășesc cu mult numărul femeilor căsătorite. Două astfel de soții cinstite ca sfinte sunt împărătese (deși trebuie să fim precauți atunci când vorbim de sfinții „dinastici"): Placilla (Aelia Flacilla), o spaniolă, soția lui Teodosie cel Mare, cunoscută pentru activitatea filantropică, moartă în 386. Probabil că motivul canonizării ei a fost intuiția lui Teodosie de a-i încredința lui Grigorie de Nazianz alcătuirea necrologului împărătesei. A doua împărăteasă este Teophano, prima soție a lui Leon VI, moartă în 893. Se pare că nu e chiar atât de absurdă presupunerea că trecerea ei în rândul sfinților a fost o formă de protest față de aventurile amoroase ale împăratului, soțul ei, prin care el și-a neglijat și umilit toată viața consoarta. Mai trebuie amintită și o sfântă Maria, numită „cea Tânără", soția unui ofițer superior din armata imperială, moartă în preajma anului 902 ca urmare a maltratărilor la care o supunea soțul ei peste măsură de gelos. Este posibil ca în Bizanț să existe mai multe astfel de sfinte bătute până la moarte. Multe sunt greu de documentat, cel puțin în calendarul bisericesc.

Se pare că uneori femeile bizantine gândeau la fel ca bărbații privitor la inferioritatea sexului slab. Singura impresie pe care o produceau

[53] *Amphilochii Iconiensis Iambi ad Seleucum*, ed. Oberg, Berlin, 1969.

[54] Datorită *Edictului de la Milan*, din 313, al lui Constantin cel Mare încetează persecuțiile contra creștinilor (n. tr.).

era datorată frumuseții fizice. O monahie poetă din secolul al IX-lea, Casia sau Casiana pe nume, înainte de intrarea în mănăstire, în timp ce lua parte la un concurs de frumusețe în fața împăratului Teofil, a „ridicat tonul" răspunzând la o glumă deplasată a bazileului. Coroana i-a fost astfel refuzată. Acum stă și scrie versuri mohorâte:

„A fi femeie-i o nenorocire, chiar fiind frumoasă.
Frumusețea, biată consolare,
căci, atunci când lipsește, e nenorocirea de două ori mai mare,
lipsind – vezi bine – orice mângâiere."[55]

Casiana era frumoasă, după cum se pare; din nefericire pentru ea, era și inteligentă. Ca monahie a avut însă timp să învețe a nu pune mare valoare pe istețime. Prințesa Ana Comnena, nu mai puțin cultivată decât Casiana, se plângea în secolul al XII-lea la fel de amar – aproape obscen – că s-a născut femeie.[56] Să nu generalizăm însă. În ciuda tuturor rigorilor teologice și a barierelor convenționale puse de bărbați, nu puține femei s-au impus energic și, folosindu-se de feminitatea lor, au reușit să răzbată în viață. Că astfel de femei se întâlnesc mai ales în cercurile înalte ale societății nu are prea mare relevanță. Faptul se datorează caracterului cronisticii bizantine, care rar dădea atenție maselor, numai în situații excepționale, când se revoltau sau deranjau într-un fel, ori atunci când erau necesare la război. Dacă ne aplecăm însă asupra satirei la adresa căsătoriei scrisă de Ptohoprodomos (secolul al XII-lea), vom descoperi și în clasa mijlocie a Bizanțului pe bărbatul ținut sub papuc.[57] Iar frivolitatea femeilor în Syntipas ne dezvăluie sexul feminin într-o ipostază neîndoios superioară bărbaților; la toate acestea se mai adaugă și materialul poetic venit din Orient, și nu din cine știe ce regiune mai „de lume" a Apusului. Bărbatul sub

[55] K. Krumbacher, *Kasia*, München, 1897, p. 366.

[56] Niketas Choniates, *Historia*, ed. J. A. Van Dieten, Berlin, 1975, p. 10.

[57] D.C. Hesseling – H. Pernot, *Poèmes prodromiques en grec vulgaire*, Amsterdam, 1910, pp. 31-37.

papuc al cercurilor înalte: marele general Belizarie este exemplul de paradă. Se lasă mereu dus de nas de către soția sa, impetuoasa Antonina, care, alături de împărăteasa Teodora, îl ia în derâdere pe eroul câmpurilor de bătălie într-o manieră cât se poate de cinică. Curtea imperială mai oferă și alte exemple. Pulcheria, purtătoarea titlului de Augustă, sora împăratului Teodosie II, îl purta în lesă pe acest suveran slab, căruia i-a ales până și soția. Aceasta, renumita Athenais din Atena, cunoscută sub numele de Evdochia, era destul de „bărbat“ ca – chiar după divorțul ce i-a fost impus și după alungarea ei din Constantinopol – să se instaleze cu pompă imperială în Ierusalim și de aici să ridiculizeze de nenumărate ori politica religioasă a fostului soț. Din eros – dacă a existat vreodată – s-a născut în ea o ură ucigașă, totuși nici un guvernator din Palestina nu a îndrăznit să o pună în lanțuri. Despre împărăteasa Teodora, soția lui Iustinian I, s-a scris mult și s-a povestit și mai mult. Era, pe cât se pare, mult mai hotărâtă decât soțul ei și, probabil, mai inteligentă. Unei anumite grupări din clasa senatorilor, precum și acelor literați ce se lingușeau pe lângă ea, Teodora le era ca sarea în ochi, conform relatării lui Procopiu. Dar ea nu se mulțumea să-și folosească doar istețimea, ci și maiestuoasa-i frumusețe, cu care îi fermeca în permanență pe acei aristocrați ce, de fapt, îi erau inamici, pentru ca în momentul următor să-i facă să simtă disprețu-i usturător – probabil o formă de răzbunare pentru felul în care această clasă o tratase în vremea tinereții, pe când era artistă.

În secolul al X-lea, împărăteasa Teophano a ajuns din cârciuma tatălui ei pe tronul bazileilor. Cârciumi, cârciumari sau cârciumărese erau foarte disprețuite în Bizanț, fiind puse în rând cu bordelurile. Teophano, al cărei nume originar era Anastaso, trecea drept cea mai frumoasă tânără din oraș. Viciosul prinț moștenitor, mai târziu devenit împărat sub numele de Roman II, a pus ochii pe ea în cursul escapadelor nocturne alături de tovarășii săi și s-a lăsat imediat cucerit. Roman a murit ulterior, după cinci ani de domnie, dar Teophano nu a vrut să se complacă în rolul de văduvă retrasă în meditații duhovnicești. Așa că a învârtit lucrurile în așa fel încât s-a recăsătorit cu generalul Nikephor – care râvnea coroana – și a

redevenit împărăteasă. Cercurile pioase crezuseră că Phokas e pe cale să-și atârne uniforma în cui și să se călugărească pe muntele Athos, căci era renumit pentru traiul său ascetic. Teophano i-a schimbat însă, după cum se pare, convingerile. În cele din urmă, acest războinic necioplit a ajuns s-o dezguste, ea punând umărul la înlăturarea lui. Ucigașul, Ioan Tzimiskes, i-a urmat la tron și era pe cale să se căsătorească cu Teophano, dacă patriarhul nu s-ar fi opus categoric, ceea ce l-a determinat pe Tzimiskes să prefere, totuși, frumoasei Teophano coroana de bazileu. Sub oprobriul general – originile împărătesei nu fuseseră uitate – ea a fost alungată din capitală și închisă împreună cu mama ei în mănăstire. Totuși, trei împărați s-au lăsat cuceriți de farmecele ei, iar dacă cea de-a treia căsătorie nu i-a reușit, i-a reușit în schimb nepoatei sale, împărăteasa Zoe, după cum vom vedea.

Împăratul Constantin IX Monomahul ajunsese de ceva vreme de râsul curții pentru relația lui secretoasă cu metresa Scleraina[58], până când a găsit în cele din urmă curajul să o prezinte oficial. Împăratul Alexios I Comnenul nu s-a putut rupe niciodată de fustele mamei sale, Ana Dalasena – ceea ce nu i-a prins deloc rău. În intrigile dinastice de după moartea lui Manuel I, pe când văduva acestuia asigura regența în numele fiului minor cu ajutorul protosebastosului Alexios, care visa la coroana de împărat, o soră mai mare „a avut grijă“ de bazileul minor. E vorba de Maria, o doamnă războinică, animată de un curaj nebunesc. Ea nu s-a dat înapoi de la a înrola o trupă „pestriță“ cu care a ocupat punctele strategice ale orașului, în jurul Sfintei Sofia, și în fruntea căreia a luptat ore în șir împotriva soldaților protosebastosului Alexios, până când a fost nevoită să capituleze. Iolanta de Montferrat, soția lui Andronic II, un bigot agasant, a decis brusc să-și părăsească soțul și să se instaleze în Tesalonic, de unde ducea o politică proprie, deloc pe placul și în interesul Constantinopolului.

Toate acestea sunt exemple singulare. Este, totuși, destul de clar că doamnele de care vorbim nu prea corespundeau idealului de soție

[58] De care știa toată lumea (n. tr.).

al Părinților Bisericii, dimpotrivă, mai degrabă le adevereau temerile. Oricum ar fi, ele au făcut istorie. Pe de altă parte, în istoria bizantină lipsesc – dacă nu mă înșel – personaje feminine de genul celor imaginate de Platon și la care a visat Apusul Evului Mediu târziu. Nici un Socrate bizantin nu recurge la argumentele unei Diotima, iar nici un poet de pe malurile Cornului de Aur nu este inspirat de vreo Beatrice. Singura excepție demnă de amintit este, *nota bene,* filozoafa păgână Hipatia din Alexandria, de la începutul secolului al V-lea. Era o femeie renumită prin cultura-i vastă, cu interese în domeniile științelor naturii și matematicii. Era în același timp, după cum realizăm astăzi, o femeie fermecătoare, chiar dacă fabulațiile romancierului englez Charles Kingley, din secolul al XIX-lea, despre ea, spre delectarea unei generații întregi, sunt neverosimile. Hipatia a fost linșată pe stradă de plebea creștină fanatizată. Asupra ucenicului ei Synesios a lăsat, oricum, o amintire de neuitat, dar nici guvernatorul imperial nu a fost mai puțin impresionat de ea, alături de Palladas, acel autor satiric caustic și cam misogin, de altfel, care în general nu prea s-a remarcat prin atitudini pline de considerație la adresa femeilor. Cu atât mai elocventă epigrama lui:

> *„Privindu-te și ascultându-ți vorba, cad în genunchi cu ochii la Fecioară*[59]*,*
> *căci către ceruri fapta ta aspiră, verbu-ți măiastru către firmament, o, astru al înțelepciunii, pură Hipatie divină!"*[60]

Hipatia a rămas pentru bizantini o figură respectată, însă transfigurată în sfânta creștină Ecaterina, Sfânta Ecaterina, multă vreme patroană a facultăților de filozofie din Apus, cea martirizată pentru înalta-i filozofie de factură creștină și ale cărei rămășițe pământești au fost purtate de îngeri pe Muntele Sinai.

---

[59] Este vorba de constelația Fecioarei (n. tr.).

[60] *Anthologia graeca*, ed. H. Beckby, München 1957-58, IX, 400; (citez după cartea epigramei și numărul ei, nu după numărul paginii).

III

Ce-ar fi putut face sau ce i-ar fi stat la îndemână bizantinului preocupat sincer de mântuirea-i veșnică, cunoscându-l pe Vasile și chiar fiind gata să ia în serios învățăturile acestui Părinte al Bisericii? Nici mai mult, nici mai puțin decât să se retragă cu desăvârșire din lume și să intre în mănăstire. Numărul călugărilor, mai bine zis supranumărul, vorbește de la sine despre succesul uriaș al lui Vasile. Totuși, majoritatea bizantinilor nu s-au călugărit. Ce-i putea oferi Ortodoxia acestui segment? Să-i contrazici pe Părinții Bisericii nu era o atitudine potrivită în perioada bizantină, cel puțin nu în Bizanțul timpuriu. Dacă un teolog era de altă părere, nu se apuca să polemizeze împotriva lor, ci îi trecea sub tăcere ignorându-i, mulțumindu-se a emite fără ocolișuri propria părere. Căci există cu adevărat teologi bizantini ce nu împărtășesc rigorismul vasilian și nu proclamă lumii întregi intrarea în mănăstire. Într-o colecție timpurie de responsa *(erotapokriseis)* cineva observă că e prea bătrân și neputincios pentru a mai fi capabil de viața monahală. Își mai poate salva sufletul? Răspunsul sună astfel: Dumnezeu nu ne obligă nici la celibat, nici la călugărie. Este suficient a iubi pe Dumnezeu și pe aproapele și să perseverezi zilnic în virtute. Căci este scris: „Jugul Meu e bun și povara Mea este

ușoară".[1] Și Simeon Noul Teolog, misticul și călugărul entuziast, dedică unul dintre imnurile sale vieții creștine a laicilor, accentuând că fiecare ar trebui să rămână credincios misiunii pe care o are în lume. Căci și el are posibilitatea, în poziția în care se află, să câștige bunăvoința lui Dumnezeu.[2] Iar cei doi nu sunt deloc singurii.

Oamenii ce părăseau lumea retrăgându-se în mănăstire sau în pustie aveau nevoie însă de o privire critică. Pe bună dreptate: unii o făceau în anii tinereții, înainte să cunoască femeie sau să intre în contact cu vreun bărbat; erau antrenați de timpuriu în ale călugăriei, din rândul lor fiind recrutați acei monahi model, în spiritul lui Vasile. Alții se hotărau însă din alte motive și cu mult mai târziu. În Bizanțul timpuriu unii căutau în monahism scăparea de perceptori sau de înrolare – *anachoresis* este aproape un terminus technicus pentru această manieră de a scăpa de poverile statului. Alții fugeau din legătura conjugală, lăsând femeie și copii. Hagiografii dau de multe ori de înțeles că soția era de acord; rămâne pe mai departe neclar din ce motive consimțea, invocarea de către autori a unor rațiuni ascetice neaducând prea multă lumină. Votul mănăstiresc avea, în orice caz, conform învățăturilor canoniștilor, un efect de disoluție a căsniciei. Legislația justiniană pleacă și ea de la această premisă.[3] Soției părăsite nu-i mai rămânea de făcut altceva decât să intre ea însăși în mănăstire, fapt relatat des, căci se rușina de a fi fost părăsită sau pentru că astfel se putea bucura de siguranță materială. Câte astfel de monahii existau, nu se spune. Când bărbatul era sfințit episcop, mai târziu fiind introdusă și regula ca mai întâi să se călugărească, odată cu acest pas al lui, soției îi revenea obligația de a intra în mănăstire. Ambiția soțului avea întotdeauna prioritate.[4] Și iarăși se pune întrebarea

[1] *P. gr. 89*, 361ff.

[2] Symeon Neos Theologos, *Hymnen*, ed. A. Kambylis, Berlin, 1976, Imnul 54, pp. 430-436.

[3] Rhalles-Potles, *op. cit.*, p. 296F; Justinian. Novela 123, 40.

[4] Canoanele mai vechi, de exemplu canonul apostolic nr. 5, interziceau în mod expres episcopului să-și părăsească soția. Pentru prima dată, canonul 12 Trulan (Rhalles-Potles II, 330-331) dispunea definitiv contrarul, punând totuși condiția consințământului soției pentru preluarea demnității de episcop. Sub împăratul Isaac Angelos (Dölger, Kaiserregesten nr. 1573) s-a dat dispoziția ca femeia să fie escortată chiar cu forța în mănăstire, în caz că se opunea. Balsamon susține în comentariul său la canoanele sinodului Trulan (Rhalle-Potles, *op. cit.)* că această constrângere trebuie exercitată doar în cazul în care soția se opune *după* sfințirea bărbatului ca episcop să-i urmeze în viața monahală.

asupra modului în care aceste femei au îmbogățit spectrul monasticii bizantine.

Este evident că mai sunt și multe alte motive ale intrării în mănăstire, ce nu aveau nimic în comun cu idealurile lui Vasile. Existau funcționari și oameni politici căzuți în dizgrație, care evitau o soartă și mai cruntă doar călugărindu-se; mai existau împărați detronați ce scăpau de la moarte prin tunderea în monahism. Ne mai este cunoscut și pensionarul monah, ce reușea să fie acceptat într-o mănăstire prevăzută de ctitorul ei cu mijloace speciale în acest scop; mai erau și țăranii mărunți, care, sub povara dărilor și a muncilor, își donau mica avere unei mănăstiri, în schimbul asigurării unui trai fără griji, în timp ce respectiva mănăstire le prelua teoretic îndatoririle, fără însă a le îndeplini prea conștiincios, căci monahismul se bucura în cadrul sistemului de numeroase privilegii. Existau și internări concentraționare în mănăstiri etc.

Putem considera, fără teama de a greși, că în numeroase dintre aceste cazuri, odată cu novicii intra și „lumescul" în mănăstire, răspândindu-se peste tot, tabieturi lumești, pofte și dorințe, idei și convingeri ce nu mai aveau prea multe în comun cu idealurile vechi. Și cu siguranță și eroticul și-a croit astfel drum între zidurile mănăstirilor.

Nu se pot face statistici despre numărul și amploarea acestui fenomen, putem, totuși, numi punctele slabe ale sistemului, structuri datorită cărora lumea, în special lumea eroticului, s-a putut infiltra.

O caracteristică specială a monahismului bizantin este chinovia, mănăstirea de obște sub conducere centralizată cu mână sigură, la care se adăuga și „stabilitas loci", *i. e.* legătura pe viață de aceeași

mănăstire, preaslăvit ideal – era idealul ultim al lui Vasile – care, în realitate, era relativizat perpetuu de forme de existență monahală mai liberale. Doar sistemul chinovial le permitea autorităților de stat și bisericești controlul asupra adunăturii incalcitrante de călugări. Căci tocmai de control nu voiau să audă ei. Schimbarea locului este caracteristică – în cazul ideal ca „peregrinatio religiosa" și lăudabil „apatrism" ascetic, în realitate însă abătându-se destul de des de la ideal. Călugărul pribeag, acel „gyrovagos"[5], este întâlnit la tot pasul, pe stradă, în piețe, în tavernă sau prin gospodării particulare unde matroane evlavioase erau onorate de astfel de vizite. Gyrovag-ul era expus fără scăpare ispitelor lumii. Foarte semnificativ în acest sens este un canon al Sinodului din Trullo, în anul 691:[6]

Pretinși eremiți, în veșminte închise la culoare și cu plete, deci fără tonsură călugărească, vagabondează dintr-un loc în altul și se aciuează prin orașe; se înhăitează cu laici, inclusiv femei, și aruncă o pată pe obrazul monahismului. Fie se tund și se retrag într-o mănăstire a orașului, fie orășenii sunt îndemnați să-i alunge. Bănuiala viciilor sexuale nu este emisă expres, însă e sugerată. Fasoanele lor ascetice, cu care impuneau neavizaților, se prea poate să le fi deschis calea prin unele alcovuri. Comentariul canonistului Balsamon la această hotărâre a sinodului arată că situația nu era cu mult mai bună nici în veacul al XII-lea. O epistolă a lui Mihail Psellos zugrăvește detaliat trăsăturile grotești ale acestui libertinaj.[7] El relatează o călătorie pe mare, în care a cunoscut un astfel de gyrovag pe nume Elias. Călugărului nu-i stătea mintea decât la bordelurile și cârciumile Constantinopolului, despre care strângea informații de la matrozi și călătorii de pe corabie. Îl interesa

[5] Γυρεύω = „a alerga în cerc", „a face un circuit", în sens larg „a merge dintr-un loc în altul", „a pribegi".

[6] Canonul 42, Rhalles-Potles, *op. cit. II*, p. 404, plus comentariul lui Balsamon în continuare.

[7] Michaelis Pselli, *Scripta minora*, ed. E. Kurtz și F. Drexl, II, Milano, 1941, p. 125-126.

tot. Numărul acestor așezăminte, adresa, calitatea cârciumăreselor și detalii despre personalul feminin. Psellos pretinde că i-ar fi cerut socoteală acestuia. După mărturia lui, Elias i-ar fi răspuns că el preacurvește doar cu vorba, în niciun caz cu fapta. Să fi făcut oare vreo aluzie la „apatheia", la acea călire față de orice ispită și distragere, invocată mai totdeauna cu ascetică bravură? Această bravură joacă destul de devreme în literatura monastică un rol interesant. Referitor la apogeul atins de ea, istoricul Evagrie ne oferă în a doua jumătate a secolului al VI-lea o dovadă ce spune multe.[8] În Palestina ar exista monahi atât de desăvârșiți în starea de *apatheia*, încât nu mai percep nici un fel de patimă și poftă trupească. Ca dovadă, ei intră atât în băile publice pentru bărbați, cât și în cele pentru femei, fără deosebire, iar priveliștea trupurilor feminine goale, precum și atingerea lor, sau chiar îmbrățișarea lor, nu-i pot strămuta din liniștea ce-i stăpânește. Despre o bravură asemănătoare ne relatează și „Vita" patriarhului alexandrin Ioan Eleemon.[9] Orice s-ar spune despre această bravură în sine, reversul medaliei este clar. Nici zidurile mănăstirii nu pot preveni întotdeauna eficient. Psellos povestește într-o altă epistolă despre un monah – să fie oare același Elias? – care trăiește într-o mănăstire, dar la cititul psaltirii se gândește numai la desfrânate. Imediat ce se termină slujba, el se repede la bordel, revine apoi „spășit" în mănăstire pentru a o lua a doua zi de la capăt.[10]

Un alt ventil pentru scăpări ofereau așa-numitele mănăstiri mixte, deși izvoarele nu sunt întotdeauna clare, dacă e vorba de traiul monahilor și monahiilor în comun, sub un singur acoperiș sau dacă sunt două clădiri alăturate, ce doar își împart avutul sub autoritatea unui stareț unic.[11] Dreptul laic, ca și cel canonic, tratează

[8] Euagrios, *Historia ecclesiastica*, ed. J. Bidez u. L. Parmentier, Londra, 1898, p. 31.

[9] Vezi mai jos p. 102.

[10] Psellos, *op. cit.*, pp. 126-127.

[11] *Cod. Just. I*, 3, 43. Vezi J. Pargoire, *Les monastères doubles chez les Byzantins*, Echos d'Orient 9 (1912), pp. 21-29.

această formă chinovială ca pe o amenințare la adresa moralei. Împăratul Iustinian se referă în trecere la un „menaj“ comun, cu proprietate comună asupra mobilelor și imobilelor, precum și cu posibilitatea contactului reciproc neîngrădit. El poruncește ca proprietățile să se împartă pro rata numărului de monahi, respectiv de monahii, iar comunitatea să se dizolve. Călugărițelor le este permis numai un duhovnic bătrân, ce-și poate aduce, în caz că are nevoie la Liturghie, un diacon mai tânăr în ajutor. Atât duhovnicului, cât și diaconului le este strict interzis să locuiască în mănăstirea de maici. Dar, ca în multe alte cazuri, împăratul nu a avut nici acum prea mulți sorți de izbândă. Mănăstirile mixte îi supraviețuiesc basileului, iar sinodul de la Niceea din anul 787 s-a mulțumit doar să decreteze că „din acest moment“ nu mai este permisă întemeierea de mănăstiri mixte, căci ele sunt un scandal pentru creștinătate.[12] Mănăstirile mixte deja existente trebuie să se restructureze în mănăstiri de vecinătate[13]. Chiar dacă familii întregi s-ar hotărî să intre în mănăstire – ceea ce în Bizanț nu era deloc neobișnuit – bărbații trebuiau separați de femei.

Totuși, scandalul a rămas. Biograful patriarhului Nikefor relatează că, la vreo douăzeci sau treizeci de ani după sinodul pomenit, patriarhul a delegat o comisie care să meargă în teritoriu și să termine o dată pentru totdeauna cu mănăstirile mixte.[14] Într-adevăr, pentru o vreme nu mai auzim nimic de ele. Cu atât mai uluitor este faptul că la trecerea în secolul al XIV-lea, exigentul moralist și cenzor al vieții monahale, patriarhul Anastasie, a întemeiat o astfel de mănăstire mixtă, ce-i drept, în forma ei de vecinătate, dar cu avut comun, regulă comună și bucătărie comună, sub conducerea unui stareț unic. La început se pare că nu prea au existat probleme, dar cu timpul au apărut scandalurile,

[12] Nicaenum II, can. 20, Rhalles-Potles, *op. cit.*, pp. 637-638.

[13] De la „vecin“. Este vorba de mănăstiri vecine, separate uneori doar de un zid (n. tr.).

[14] „Vita s. Nicephori“ în: C. De Boor, *Nicephori opuscula historica*, Leipzig, 1880, pp. 159-160.

atât de mari încât nu numai că traiul monahal din așezământ avea de suferit, ci și „tot ceea ce are de-a face cu morala creștină“. Patriarhul Nil a împărțit apoi proprietățile comune după normele stipulate odinioară de Iustinian și a pus capăt vieții în comun.[15]

Mănăstirile mixte aduc problema așa-numitului „abaton“, a claustrului, a separării radicale a mănăstirilor de lume, cu interdicția strictă a accesului reprezentanților sexului opus. Mulți ctitori de mănăstiri știau prea bine ce fac atunci când în mănăstiri de monahi interziceau până și creșterea animalelor de parte femeiască. S-a încercat și prevenirea pericolului homosexualității, fiind interzisă acceptarea în mănăstire a adolescenților „imberbi“[16], fie ca novici, fie și numai ca oaspeți. În Bizanț nu există aproape nici o instituție comparabilă cu școlile mănăstirești din Apusul medieval. Sunt și excepții, dar nu reprezentative.[17] În ceea ce privește respectarea claustrului de către monahii, este destul de relevant că într-o carte de spovedanie, dintre cele pentru duhovnici, se cere ca femeile să fie întrebate anume de câte ori au avortat sau și-au ucis rodul pântecelui; această întrebare trebuie pusă obligatoriu tuturor femeilor, mai ales călugărițelor.[18] Atâta vreme cât printre călugări se aflau „vagabonzi de oraș“, și printre monahii se pare că existau „vagaboande“, după cum suntem informați de Viața Sfântului Avramie privitor la o monahie care s-ar fi dedat la prostituție într-o cârciumă.[19]

Pentru cât de permisiv era regimul claustral mai avem o dovadă sigură din vremea împăratului Alexios I., care privește Sfântul Munte Athos, acolo unde femeile nu aveau acces și unde nu erau

[15] J. Darrouzès, *Les regestes des patriarches de Constantinople VI*, Paris, 1979, nr. 2754.

[16] Înțeles în sensul etimologic de „fără barbă“ (n. tr.).

[17] P. de Meester, *De monahico statu iuxta disciplinam byzantinam*, Vatican, 1942, p. 167 și 168.

[18] Poenitentiale atribuite lui Ioan Postitorul, *P. gr. 88*, 1904.

[19] Vita s. Abramii, *P. gr. 115*, 68 și 73.

crescute animale de parte femeiască.[20] La presiunea păstorilor seminomazi din etnia vlahilor, în căutare de noi terenuri de pășunare pentru turmele lor, dar și atrași de câștigurile din taxele de concesiune, călugării atoniți au găsit de cuviință să permită accesul vlahilor cu turmele pe Sfântul Munte, cu condiția să nu aducă femei și copii. Dar, fie că păstorii nu erau dispuși să renunțe luni de zile la femeile lor, fie că ele nu voiau să stea departe de bărbați, în orice caz vlahii și-au luat soțiile și fiicele cu ei, îmbrăcându-le în haine bărbătești. Se prea poate ca femeile să fi fost indispensabile la prepararea produselor lactate. După toate aparențele, aceste femei și fete deghizate în bărbați au început în curând să-i aprovizioneze cu „lactate" pe bărbații din mănăstiri, cărora produsele proaspete le plăceau, de bună seamă, mai mult decât brânza întărită din cămara iconomului. Inevitabilul s-a produs: Femeile și fetele erau dispuse la o paletă mai largă de servicii, iar scandalul n-a întârziat să apară. Călugări mai puțin delăsători au raportat patriarhului, care relatează mai departe într-o scrisoare, enumerând atâtea monstruozități, încât până și pana de scris din mâna lui refuza să le aștearnă pe hârtie. Împăratul a fost și el pe dată informat, iar toată chestiunea s-a lungit la nesfârșit, căci birocraților imperiali li s-a năzărit că ar fi mai important de elucidat cine are ultimul cuvânt de spus pe Sfântul Munte, patriarhul sau împăratul... O delegație atonită a venit la Constantinopol pentru a obține de la împărat un ordin de evacuare de pe munte a vlahilor. Patriarhul compară purtarea lor cu a unor cocoși întărâtați. Cum s-a încheiat povestea nu mai aflăm, căci izvoarele tac. Cel mai bine este să convenim că situația în cele din urmă s-a „normalizat".

Intruziunea vehementă a irezistibilului feminin într-o dimensiune aparent ermetică a lumii bărbătești este datorată, ca să spunem așa, sistemului, mai ales că această lume închisă a bărbaților era cam lipsită de ocupație concretă. Fixarea pe contemplație are limitele ei psihologice, care concomitent sunt și limite cronologice.

[20] Ph. Meyer, *Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig, 1894, p. 163-184.

Ea nu poate acoperi o zi întreagă, așa cum pretindeau isihaștii de mai târziu ai Athosului. Disperarea (uneori chiar sinuciderea[21]) era de multe ori consecința, iar ea putea să denatureze adesea, transformându-se în acea indiferență morală de care am vorbit în cazul mesalienilor.

În ciuda statisticilor mai mult sau mai puțin umflate sau cosmetizate privind „monahizarea" societății bizantine, un lucru este clar: Larga majoritate a locuitorilor imperiului nu era atrasă de ideea intrării în mănăstire, oricât ar fi luat la cunoștință învățăturile vasiliene. Iar o întrebare firească ar mai fi și câți cunoșteau într-adevăr învățăturile lui Vasile. Cine să fi mijlocit contactul cu doctrina acestui Părinte al Bisericii oamenilor din zona rurală, din afara acelui mediu intelectual din capitală sau din centrele urbane, *a priori* înclinat spre asceză? Cu siguranță că nu „preoții de mir", aproape în totalitate căsătoriți și fără prea mare poftă să preamărească un stil de viață, precum cel predicat de Vasile, care, măsurat cu cel propriu, le-ar fi pus în lumină toate întunecimile.

Omul bizantin de mijloc își rânduia traiul de zi cu zi după puteri, când mai bine, când mai rău, după cum e chiar rostul cotidianului, cu albe și negre. Cotidianul presupune însă, înainte de toate pe bărbat *și* femeie, presupune, vorbind din punct de vedere creștin, necesitate, ispită, cădere în păcat, precum și căință și îndreptare. Rigoriștii Ortodoxiei erau, după cum spuneam, străini de acest cotidian. Îl „transcendeau", ignorându-l suveran. Acele tratate ce căutau a identifica o utilă cale de mijloc pot fi numărate pe degete, iar ele sfârșeau în cele din urmă prin a stipula o asceză ce nu se deosebea prea mult de cea călugărească. Omul bizantin cotidian, ce-și dorea o viață plină de evlavie, avea însă un liman unde se putea refugia: în Sfânta Liturghie, care bucura privirea și mângâia urechea. În Liturghie

[21] O informație în acest sens găsim în metoda rugăciunii isihaste, ed. I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, Roma, 1927, p. 153.

omul găsea alinare, acolo unde nici o dogmă nu mai putea aduce vreo mângâiere, Liturghia îi adăpostea pe credincioși într-un numinos lipsit de orice *tremendum*, ce se prezenta, dimpotrivă, ca un fericit *fascinans*, ocrotitor și plin de căldură. Imposibilitatea de a ține în viața de zi cu zi toate poruncile rigoriștilor trebuie să fi provocat în multe cazuri o reacție de indiferență față de toate aceste norme, indiferență chiar și față de Biserica Ortodoxă ca instanță morală prin excelență. Și nu numai la nivelul eroticului și al sexualului. Căci Biserica oficială nu avea încredere în cei pe care-i păstorea, încercând printr-o sumedenie de interdicții și amenințări cu pedeapsa să le taie pofta de orice mici bucurii și plăceri.[22] Astfel a fost interzis jocul de zaruri în sine, iar nu excesele legate de el; de asemenea, nu a fost interzisă orice formă de orgie carnavalescă, ci carnavalul în sine; la fel, sărbătorile de Crai Nou, săritul peste foc ce se practica la anumite zile, participarea la spectacolele ursarilor; dansurile, precum și cortegiul pus pe farse al studenților la drept din capitală. Toate aceste manifestări au fost stigmatizate ca fiind păgâne și pedepsite nici mai mult, nici mai puțin, decât cu excomunicarea. Cu alte cuvinte, toate modalitățile sociabilului sărbătoresc prin care tineretul se putea apropia și cunoaște – iar sărbătorile sunt prin definiție nucleu de socializare – erau dezavuate. Dar, spre onoarea setei de eliberare a mirenilor din Bizanț, trebuie amintit că ei nu s-au lăsat cu nimic intimidați: este fapt documentat că majoritatea interdicțiilor de mai sus nu erau respectate, chiar dacă toți acești oameni erau și pe mai departe creștini ortodocși convinși. Toate acestea sunt valabile și pentru partea erotică. După cum menționam, rigoriștii cereau ca femeile și tinerele fete să caute pe cât posibil să nu-și părăsească locuința, iar când erau obligate totuși să iasă din casă, cel puțin să se abțină a vorbi cu cineva pe stradă. Ele nu aveau voie să cânte melodii de dragoste și nici să se gătească. Trebuiau

[22] De exemplu canoanele sinodului Trulan 50, 61, 62, 65, 71, 77, 96, Rhalles-Potles, *op. cit.* II, 424ff.

ținute departe de oaspeții aflați în vizită, iar feminitatea lor era pe cât posibil reprimată. Normal că nici acestea nu au fost urmate. Predicatorii moralei nu sunt un izvor prea credibil în această privință, căci le este caracteristic să facă din țânțar armăsar. Cronicile și documentele conjuncturale oferă însă suficiente informații relevante. Putem considera fără teama de a greși că bizantinul de rând nu numai că „păcătuia cu sârg", dar se și pocăia cu strășnicie. Se pare că și printre călugări se aflau destui duhovnici cu mai multă înțelegere față de necesitățile, de nevoile existenței cotidiene în lume decât marii maeștri. Iar la sfârșit rămânea întotdeauna o speranță de mântuire; căci cel aflat pe patul de moarte avea posibilitatea de a îmbrăca *in extremis* rasa de monah, „veșmântul îngeresc", prin aceasta nădăjduind a intra în Rai asemenea unui prunc proaspăt botezat.

Rigorismul poate provoca, bineînțeles, și alte stări de spirit. Cu cât erau idealurile mai înalte, cu atât mai agresivă reacția adversă. Omul se dă bătut plin de ciudă, întorcând disprețul cu care a fost tratat. Și se acomodează conștient și ostentativ în lume, neînfrânându-se de la nimic. E prea puțin important ce-ar spune Vasile și ceilalți. Eroticul, exaltarea erotică și orgia sunt satisfăcătoare, chiar decuplate de aura lor de sacralitate. Ele devin profane. O incursiune prin istoriografia și cronistica bizantină, prin literatura polemică, prin anecdotic și satiric arată cât se poate de clar, ce ușor sunt de documentat astfel de atitudini în Bizanț. În prim-plan intră un Bizanț cât se poate de „secular", căruia i-a fost suficient să lase Ortodoxia cu ale ei, trăind ceea ce i se oferea; dacă nu de-a lungul întregii vieți, cel puțin în fazele hotărâtoare.

Este deosebit de complicat să sintetizezi viața erotică bizantină de-a lungul secolelor, având în vedere situația precară a izvoarelor. Fapte istorice sunt identificabile doar izolat, punctual. Iar în ceea ce privește viața publică a societății bizantine, clandestinul erotic este trecut discret sub tăcere, deși în sine a jucat rolul principal. Se păstrează totuși o redundanță a trăirilor

ce răzbate din textul izvoarelor. Relevanța lor este limitată, dar nu lipsită de orice importanță. Iar pentru că bizantinii erau neam de literați, cel puțin clasa înaltă sau cea de mijloc, merită poate îndrăzneala de a le urma destinul prin veacuri, călăuzindu-ne după firul Ariadnei încredințat de scrierile literare.

IV.

Cât privește perioada bizantină timpurie, inclusiv secolul al VI-lea, creștinarea imperiului progresa în ritm susținut, la început în orașe. Misionarii se preocupau, după cum se pare, prea puțin de populația din mediul rural, astfel încât în secolul al VI-lea se mai puteau întâlni în provinciile grecizate ale Asiei Mici numeroase așezări păgâne. În timp ce dogma creștină devenise obiectul de joacă al tuturor speculațiilor posibile la care se dedau cu savoare cercurile intelectuale captivate de filozofie, cu alte cuvinte, în timp ce se manifestă primele înclinații în direcția specificării dogmatice a Ortodoxiei, învățătura de credință a poporului de rând, respectiv a anumitor segmente cărturărești ce-și investeau energia intelectuală în alte domenii decât speculația filozofico-dogmatică, s-a limitat la câteva principii simple, mai mult sau mai puțin reflectate – de fapt mai puțin, dacă e să fim obiectivi. Creștinarea s-a desăvârșit aici cu precădere în domeniul ritualicului, prin participarea la serviciul liturgic și primirea mijlocitoarelor Sfinte Taine ale Bisericii. Privitor la preceptele morale ale noii învățături trebuie remarcat că multe dintre ele – cele ce nu vizau idealuri exgerate – se asemănau mai degrabă prima vista cu anumite recomandări formulate deja de o anumită etică păgână de factură superioară: fără excese, fidelitatea conjugală, critică față

de orice formă a materialismului extrem. În principiu, creștinismul a stipulat cu mai multă tărie respectarea principiilor morale decât o făcuse etica păgână. Creștinismul a prevăzut toate aceste precepte și cu sancțiuni corespunzătoare, cu pretenția de a afecta pe om și post-mortem, până în veacul de apoi. Dar tocmai viața de apoi, despre care păgânismul nu prea luase cunoștință și nici nu se prea interesa, și-a păstrat nebulozitatea și ambiguitatea și în învățătura creștină. De aceea și în ochii creștinilor viața de apoi a rămas o dimensiune destul de ștearsă. Amenințările cu pedeapsa de după moarte nu au prea impresionat pe nimeni, după cum trebuie să remarcăm.

Majoritatea noilor creștini au renunțat cel mai greu, deși din motive diferite date de pătura socială, la vechile mituri, căci abandonul îi decupla de înțelesul întregitor și atotcuprinzător al ființării lor, care le era atât de familiar. În cazul miturilor avem de-a face cu o concepție fundamentală despre natură și ființare izvorâtă dintr-un fior vital special. A devenit în curând cât se poate de evident că miturile au supraviețuit cu exuberanță în ciuda creștinării aparente. Propovăduirea Părinților Bisericii nu a avut prea mulți sorți de izbândă în ce privește demitologizarea, aceasta mai ales datorită concentrării asupra unei false tematici, care în rândul celor cât de cât cultivați nu mai era actuală de mult timp. Ironia pe seama amorurilor părintelui zeilor ce se amuza cu fiice ale oamenilor era de mult demonetizată. Autorii satirici și de comedii ai culturii clasice avuseseră deja grijă să le înfiereze. Povestea lui Zeus care, transformat în ploaie de aur se revarsă asupra iubitei sale Danae, reprezenta pentru Părinți culmea obscenului; epigramiștii epocii nu o vedeau însă nicidecum ca obscenitate, ci, mai degrabă, ca pe o imagine cât se poate de plastică pentru zugrăvirea lăcomiei curtezanelor! Pe lângă aceasta, Părinții Bisericii erau prea mult copii ai timpului lor pentru a-i putea eradica pe zeii cei vechi. Ei au reușit să-i detroneze și să-i alunge din Olimp, dar, cuprinși de frică, i-au lăsat să trăiască mai departe sub chipul demonilor primejduitori de suflete.

Supraviețuirea miturilor însemna însă cu mult mai mult decât metamorfoza câtorva zei. Miturile vehiculau un anume concept de „sacru“ ce presupune tabuul în aceeași măsură cu lezarea ritualică, neprofanatoare, a acestuia. Un autor al Antichității târzii observa privitor la mit: „N-a avut niciodată loc, totuși, există imuabil!“ Mitul semnifică în același timp „reîntoarcere“, adică protecție în fața unei istorii teleologice, lineare, amenințând cu irevocabilul, cu definitivul. Avem de-a face cu un sens și un simț proiectat asupra naturii și a lumii ce cuprind pe om integrându-l – un sens al reciprocității esențiale ce transcende prin multivalența-i fertilă etapele ontologice ale vieții și permite identificarea în toate direcțiile posibile. Lumea și natura sunt însă pline de Dumnezeu și Dumnezeire, nu doar pentru că sunt opere ale creației Sale, mai vechi decât zeii personalizați de nivelul al doilea în devenirea religiei. Lumea și natura fac perceptibile chiar și senzorial aceste puteri divine, fiindcă natura devine transparentă pentru orice formă de teofanie. În această transparență se dezvăluie concomitent o întreagă scală de valori materiale și imateriale. Natura și viața în natură se concentrează în simboluri, cele care fac posibilă conștientizarea clară și cuprinzătoare a contextelor cosmice. Această percepție oferă ocrotire, un „sentiment de apropiere“, ce pune la dispoziție o contragreutate pentru o concepție despre lumea mult prea nominalistă, pentru un spiritualism incapabil să asculte naiul lui Pan și cântarea suavă a muzelor. Este de ajuns a citi pe „Dion“ al lui Synesios, acel bărbat la cumpăna dintre Antichitate și creștinism, ca să ne putem da seama de însemnătatea pe care mitul încă o avea pentru un om de spirit superior, chiar dacă deja se preocupa de creștinism.[1]

Această trăire păgână vieții, dacă vreți, a contribuit la revigorarea predicii Părinților împotriva miturilor – îmi permit o asemenea afirmație îndrăzneață și, într-adevăr, ușor exagerată. Respingerea naturii în vitalitatea și forța-i ambivalentă, așa cum

---

[1] Synesios von Kyrene, *Dion Chrysostomos*, ed. bilingvă gr.- germ. de K. Treu, Berlin, 1959.

era ea cuprinsă latent sau declarat în omiliile predicatorilor, acel „maniheism" al Părinților așadar, nu a făcut decât să nege sentimentele omului Antichității târzii, atâta vreme cât nu aluneca pe panta speculațiilor spiritualiste inflexibile. Mitul mai era pe lângă toate astea și „ambalajul" logic al eroticii antice cu toate formele ei, ale acelei erotici „sacrale", care chiar și numai aparent pretindea mult mai puțin omului decât interdicțiile sexuale ale creștinismului în diversele lor grade de intensitate. Iar, chiar dacă creștinismul ar fi avut dreptate prin afirmația că natura este vicioasă, mitul oferea totuși consolarea lumii de vis a inocenței unei Daphné sau Chloe – cât ar fi fost ea de relativă și neobișnuită.

Mitul a trebuit să fie cultivat și resuscitat în operele literaților bizantini, care deveniseră imitatori din simț al datoriei pe care-l aveau încă din epoca elenistică față de moștenirea literară a clasicismului, cu alte cuvinte: se orientau cu mai mult sau mai puțin succes, în funcție de talentul pe care-l aveau, după forma și conținutul modelelor clasice. Avem de-a face cu o cultivare ce nu poate fi redusă doar la pura fidelitate formală față de model. Focul ascuns sub cenușă putea irumpe în orice moment. Acesta este motivul pentru care Părinții Bisericii s-au văzut cu neplăcere nevoiți a lua atitudine față de frecventarea de către creștini a literaturii păgâne clasice. Mitul erotic înainte de toate, precum și libertatea acestei literaturi în chestiunile sexuale au fost ținta atacurilor Părinților Bisericii. Nu de puține ori a fost invocat „liberalismul" lui Vasile, când se adresa adolescenților în renumita „Predică pentru tineri".[2] Vasile nu avea ce face împotriva faptului că tineretul se ocupa zi și noapte cu scrierile literaților păgâni. El se mulțumește de aceea să le recomande a se limita la anumite titluri, alese cu atenție: doar ceea ce promovează virtutea poate fi folosit la școală. Vasile este, așadar, adeptul unei așa-zise „Editio ad usum Delphini". Acestui material didactic, literaturii păgâne, nu-i este atribuit de Vasile decât un rol propedeutic, ca introducere în învățarea de calitate a limbii

[2] Saint Basile, *Auy jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, ed. F. Boulanger, Paris, 1953.

grecești și a stilului literar elen. Esența educației creștine poate fi atinsă doar prin studiul aprofundat al Sfintei Scripturi. Îndeletnicirea cu literatura profană ca scop în sine, deci asimilarea conținutului ei și a intențiilor autorului respectiv, nu sunt decât frivolitate.

Vedem, așadar, că liberalismul acestui Părinte nu merge prea departe. Atunci când nu este constrâns de considerația pentru sistemul de învățământ, pe care oricum nu l-ar fi putut schimba de azi pe mâine, desființează în predicile pentru popor, fără echivoc, Antichitatea cu tot cu literatura ei. Nici măcar ca propedeutică nu mai este de vreun folos.[3] Selecția pentru uz școlar din operele clasicilor nu era desigur încredințată tinerilor cărora li se adresa Vasile. Personalul din sistemul de învățământ era, însă, în totalitate tributar materiei de sorginte păgână, chiar dacă cei care desfășurau activitatea didactică erau creștini. În adâncul lor, mulți erau convinși de valoarea literaturii clasice, căci pe ea se baza toată paideia grecească cu care toți se mândreau. Este suficient să ne reaminti că, nu cu multă vreme înainte ca Vasile să devină episcop, împăratul Iulian dăduse edictul cultural care prevedea cu stringență că tuturor magiștrilor creștini le este interzis să se ocupe cu literatura păgână în cadrul orelor de predare.[4] Un strigăt general de revoltă a străbătut cu acest prilej universul creștinilor educați. Ei erau eleni, iar clasicii le aparțineau la fel de mult ca și păgânilor. Chiar un autor păgân, Ammianus Marcellinus[5], consideră acest edict ca fiind intolerant și demn de a fi uitat de istorie. Încercări izolate ale creștinilor de a scrie un fel de manuale creștine pentru predare în școală, Evanghelii în hexametru ș. a., au eșuat în curând. Admirația pentru clasicismul elen, parte componentă a identității grecești cu mult înainte de întemeierea Constantinopolului,

[3] E. Amand de Mendieta, „The official attitude of Basil of Caesarea as a christian bishop towards greek philosophy and science", în *The orthodox church and the west*, Oxford, 1976, pp. 25-49.

[4] Deosebit de intructivă este în acest sens lucrarea lui H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche*, III, ed. a II-a, Berlin 1953, p. 276 ff.

[5] Ammianus Marcellinus, *Historiae* XXII, 10, 7.

cel care o individualiza și o afirma față de „Romanitas", clasicismul care îi erijase pe greci în liderii spirituali ai omenirii, ei bine, nu mai putea fi eradicat. În creștinismul timpuriu puteau fi întâlnite, într-adevăr, unele cercuri ce stigmatizau cu dispreț cultura clasică, însă grupele cărora le-a aparținut viitorul, fiind capabile de adaptare, au dat întotdeauna dovadă de o ardentă dorință și de ambiția de a dovedi că, tocmai prin filiația cu lumea grandioasă a paideii grecești, creștinismul se vrea parte integrantă a societății și a culturii împământenite. Toată opoziția monastică nu a putut înregistra nici un succes de durată, de-a lungul întregului mileniu bizantin, împotriva acestui suflu. Mulți dintre Părinții Bisericii se află sub semnul echivocului. Vasile, de exemplu – tocmai l-am pomenit –, tună și fulgeră în predicile sale împotriva Antichității păgâne, mai ales a filozofiei ei, iar în scrierile sale morale trădează la tot pasul împrumuturile tocmai din această filozofie, mai ales din stoicism. Alții nu se mai satură a înfiera falsitatea și lipsa de verticalitate a diverselor tehnici retorice în introducerile predicilor sau ale scrierilor hagiografice, iar în momentul următor se folosesc cât se poate de ingenios tocmai de respectivele tehnici. Nimeni nu voia să iasă în evidență pentru că n-ar acorda reverența necesară rigorismului și aparentei *simplicitas* a Evangheliei. Ortodoxia oficială s-a arătat în cele din urmă mulțumită – dacă ne este permis să generalizăm – când cei implicați pretindeau că nu sunt interesați decât de finețurile verbale și stilistice ale autorilor antici, negând cu vehemență că sunt atrași și de concepțiile scrierilor lor. Această încercare de formalizare s-a extins destul de mult, fără îndoială, dar n-a avut niciodată sorți de izbândă cu adevărat, cu atât mai mult în secolele al V-lea și al VI-lea. Ortodoxia nu s-a arătat conștientă de imposibilitatea de a se limita exclusiv la formă; mai ales umaniștilor legați cu sufletul de literatura clasică această limitare le era de neconceput. Iar dintre aceștia avem o sumedenie. Clerul înalt, care dispunea de oarecare cultură, nu se deosebea însă întru nimic de literații laici, fiind la fel de mândru de pregătirea sa ca și aceștia, ceea ce a determinat ca umanismul

păgânizant să nu întâmpine o prea mare rezistență. Clerul era expus „pericolului miturilor" la fel de mult ca și literații.

Toate acestea sunt remarci preliminarii ce nu pot fi ocolite, atâta vreme cât avem pretenția de a analiza serios eroticul în literatura bizantină timpurie.

Dacă ne îndreptăm acum privirea, după toate cele spuse mai sus, asupra literaturii bizantine timpurii, cea dintre secolele al IV-lea și începutul celui de-al VII-lea, nu vom fi deloc surprinși că această literatură nu poate fi decuplată de mit, mai ales acolo unde mitul este de factură erotică. Mai întâi, câteva exemple din secolele al IV-lea și al V-lea. Acestei perioade, probabil sfârșitului de secol IV, îi aparține romanul de dragoste *Etiopicele (Aithiopika)* al lui Heliodor din Emesa, în care este urmărită soarta schimbătoare a eroilor, Theagenes și Haricleia, până în ziua nunții lor. Este o operă deosebit de populară în Bizanț de-a lungul veacurilor – de bună seamă o mostră a literaturii universale, a cărei rezonanță poate fi percepută până la „Aida" lui Verdi.[6] Autorul se prezintă astfel: „Un fenician din Emesa, fiul lui Teodor, urmașul lui Helios însuși." Este clar că avem de-a face cu un roman „păgân"; trebuie totuși remarcat faptul că fundalul „teologic" este accentuat monoteist, iar izbânda virtuții celor doi eroi denotă tendința moralizatoare a scrierii. Istoricul bisericesc Socrates relatează în istoria sa (secolul al V-lea) despre un episcop Heliodor din orașul tesalic Trikka, ce propovăduia fără contenire celibatul clericilor de sub păstorirea sa.[7] În tinerețe, acest episcop ar fi scris o operă erotică, pe nume *Aithiopika.* Din textul lui Socrates nu putem desprinde dacă istoricul nu cumva a vrut să stabilească o corespondență între indiscutabila atmosferă morală a romanului și râvna episcopului amintit pentru celibat. Dacă luăm în considerație plăcerea cu care călătoreau oamenii Antichității târzii, nu ar fi exclus ca un fenician să ajungă pe meleagurile Tesaliei și să fi devenit cândva episcop. Și Synesios din Cirene, alt literat al timpului și autor al

[6] Ed. A. Colonna, Roma, 1938.

[7] *Historia ecclesiastica* V, 22.

romanului de căpătâi *Povestiri egiptene* a ajuns episcop. Pe de altă parte, este la fel de posibil să avem de-a face cu o confuzie menită chiar să justifice citirea romanului de către creştinii cultivaţi.

În acest context, de o deosebită importanţă este figura lui Nonnos din Panopolisul egiptean al secolului al V-lea. El aparţine unui segment de literaţi, care – ca şi alţi autori contemporani împăratului Iulian – îşi dădeau silinţa să adapteze concepţii creştine biblice la gustul noii pături de literaţi creştini apăruţi în Bizanţ, sub vălul vechii poezii greceşti. Astfel, el a compus o parafrază metrică a *Evangheliei după Ioan*. Mai importantă este însă în cazul lui *Dionysiaka*, o operă epică de mari dimensiuni.[8] Este vorba de un imn bacanal în cinstea triumfalului zeu al nebuniei orgiastice, ieşit din pana unui poet ce se abandonează cu desăvârşire fascinaţiei mitului. Aceste *Dionisiace*, care, în afară de metrica impecabilă ce le-a fost apreciată, pe alocuri au fost calificate drept monstruozitate poetică, sunt dovada cea mai concludentă a dăinuirii neîntrerupte a unei senzualităţi şi erotici ascunse în veşmântul mitului, întâmpinate fără reţinere de literaţii unui imperiu care de o sută de ani se considera creştin. S-a spus că Nonnos introduce în literatura erotică tipul „voyeuristului": Amantul sau amanţii se ascund în desiş, în frunzişul copacilor sau pe unde găsesc, privind de acolo cu încântare, cu mare curiozitate, de multe ori de-a dreptul înnebuniţi de pofte, farmecele zeiţelor sau ale nimfelor ce se scaldă, frumuseţea adolescenţilor fermecători – fie băieţi, fie fete – care se îmbăiază goi în arşiţa zilei. Dacă nu e vorba de îmbăiere, atunci cel puţin sunt prezentaţi ca păşind înveşmântaţi în voaluri transparente, ce acoperă mult prea puţin sau chiar nimic. Austera Artemis îşi apropie genunchii pentru a nu se oferi privirilor, ceilalţi însă nu se preocupă de asta. Voyeuristul are, bineînţeles, ultima plăcere: O ramură, frunze etc. îşi îndeplinesc menirea, iar metaforelor le revine rolul de a cosmetiza detaliile. Dar şi ele se înfăţişează în culori aprinse şi ispititoare.[9]

[8] Nonnos von Panoplis, *Dionysiaca*, ed. R. Keydell, Berlin 1959.

[9] J. J. Winkler, *In pursuit of nymphs: Comedy and sex in Nonnos' Tales of Dionysos*, Austin Texas, 1974.

Nu ştim prea multe despre biografia poetului. Afirmaţia că a scris *Dionisiacele* înainte de a trece la creştinism şi de a se ocupa cu tocmirea în versuri a *Evangheliei după Ioan* este speculaţie şi proiectează asupra omului bizantin mult mai multă probitate decât ne permit izvoarele. Această teză ignoră cu desăvârşire concomitenţa atitudinilor păgâne şi creştine, care, de fapt, apare foarte des.

Nonnos îşi câştigă şi adepţi, care au căutat să-l imite. Ar fi de menţionat aici un oarecare Kolluthos, pe la anul 500, tot din Egipt, care ne-a lăsat un poem epic scurt cu tema „Răpirea frumoasei Elena".[10] Kolluthos este cu mult mai rece decât modelul său şi nu se pierde în miniaturi erotice. Că Afrodita îşi dezgoleşte sânul în faţa lui Paris, este doar un caz de forţă majoră. Evenimentele se succed într-o viteză cam lipsită de naturaleţe. Numai la sfârşit, poetul cutează să depăşească parametrii oferiţi de datele mitologice, introducând lamentaţia îndurerată a fiicei Elenei, cea părăsită cu cruzime de mama sa, în timp ce Elena încearcă să se dezvinovăţească, invocând voinţa zeilor.

Cel care se concentrează direct şi exclusiv pe aspectele erotice este Aristenet[11], autorul a cincizeci de epistole erotice. Atât expeditorul, cât şi adresanţii se gândesc la unul şi acelaşi lucru: seducţia erotică. De-abia se face deosebire între prostituate şi soţii, căci ele stau în lumina reflectoarelor. Aici, tânguirea unei prostituate privitor la o colegă, ce i-a suflat noua cucerire; dincolo, o alta ce admiră capacitatea tovarăşei de branşă de a-i ţine departe pe clienţii bătrâni sau mai bătrâiori, bucurându-se doar de bărbaţi tineri. O a treia se necăjeşte că trebuie să se mulţumească, în loc de bani, doar cu serenade; dincolo, avem o femeie căsătorită, ce pofteşte la sclavul prietenei ei, fiind pregătită să-şi ofere la schimb soţul. Nu contează câte din motivele şi curentele preluate de Aristenet se regăsesc deja în literatura epistolară a veacurilor anterioare: important este în contextul nostru timpul publicării operei, în jurul anului 500, pe vremea când guvernau şi dădeau tonul în

[10] Colluto, *Il ratto di Elena*, ed. E. Livrea, Bologna, 1968.

[11] *Aristaineti epistolarum libri II*, ed. O. Mazal, Stuttgart, 1971.

imperiu preacreștini basilei precum Anastasius. Toată panoplia lui Aristenet nu este prin nici un artificiu cosmetizată ca fiind, de fapt, ținta unei critici. Autorul descrie totul fără nici cea mai mică urmă de pudoare, ca pe ceva cât se poate de normal, ce-i drept, evitând – acolo unde se poate – obscenitatea publică. Rețineri morale nu există, cel mult cele luate din codul de onoare al prostituatelor. Totul se desfășoară în atmosfera rutinei cotidiene, iar atunci când specificul „urmează ceea ce știm" nu este detaliat, aceasta pentru că și înaintașii lui Aristenet procedează la fel – el va rămâne exemplul de paradă al acestui gen din întreaga literatură bizantină. Era Aristenet creștin? Epistolele sale nu ne-o trădează, deși apartenența lui creștină nu este *a priori* exclusă. Două nume ale generației următoare de poeți justifică această supoziție precaută: Pavel Silentiarius[12] și Agathias[13]. Primul dintre cei doi constantinopolitani a trăit până în 575, iar cel de-al doilea până în 582.

Așa numita *Anthologia Graeca*, de care vom mai vorbi, conține circa optzeci de epigrame ale lui Pavel; jumătate din ele se află în Cartea a V-a, cea dedicată epigramelor de amor. Antologia conține de asemeni și circa o sută de epigrame din partea lui Agathias, la fel, jumătate din ele în Cartea a V-a. Dar și dintre epigramele ce se află în alte cărți ale colecției, unele aparțin poeziei erotice. Ceea ce este accentuat în toate aceste epigrame, aproape fără excepție, este fata tânără, de la care se așteaptă în orice moment să se abandoneze poftei bărbătești. Pe lângă ea, mai apare și tânăra prostituată. Atenția autorului se îndreaptă doar foarte rar asupra femeilor coapte, așa cum este o dată cazul la Silentiarius:

„Philinna dragă, ale tale riduri mă ametesc mai mult
decât a tinereții sevă, și mă ațâță, palma-mi jucăușă

[12] J. Irmscher, *Zur Weltanschauung des Paulus Silentiarios*, Antičnoe Obščestvo, Moscova, 1976, pp. 384-395.

[13] J. Irmscher, „Zur Weltanschauung des Agathias", în *Tagung für allgemeine Religionsgeschichte 1963*, Sonderheft der Zeitschrift der Univ. Jena, 1963, pp. 47-53.

s-o port alean peste a tale fructe, ce-și pleacă nurii deja sub greutate,
mai mult decât o face fremătând sânul cel tânăr de fecioară.
Iar toamna ta e plină de dulceață mai mult decât a altor' primăvară,
iarna ta mai caldă decât a altor' veri mi se dezvăluie, Philinna."[14]

Această formă de literatură epigramistică nu cunoaște îndurarea față de bătrânele cocote ce-și imaginează că mai pot rămâne în branșă:

„Ea care se mândrea cu frumusețea-i fără greș,
pășind trufaș și scuturându-și buclele-mpletite,
privea la mine doar râzând cu scârbă:
acum, de bătrânețe răvășită, îi e uitată orice frumusețe:
Cu sânul flescăit, privirea stinsă, sprâncenele de mult pierdute,
dă frâu cuvintelor, ce curg din gura-i bălmăjindă.
O, voi răzbunători ai dragostelor – așa numesc eu perii albi
ce-mpodobesc trufașele pe negândite și le stigmatizează-n fața-ntregii lumi!"[15]

Cu precădere sunt urâte de autori acele femei bătrâne, care deodată se cred responsabile de virtutea fetelor tinere:

„Bătrână e femeia asta ca trei ciori luate împreună! Și numai ca să m-amărască,
moartea i-a amânat sentința iarăși și iarăși, și încă mai trăiește."[16]

Pentru Agathias dragostea în cadru matrimonial este o absurditate:

[14] *Anthologia graeca* (Beckby), V, 258.

[15] *Op. cit.*, V, 273.

[16] *Idem*, 289.

„A-ți drăgosti nevasta cu sărutări anoste,
a-mpărtăși iubire fără să fii convins, care bărbat e cu adevărat
în stare?“[17]

Aici am avut câteva rânduri dintr-o epigramă în care Agathias trecea în revistă șansele tuturor posibilelor aventuri, cântărindu-le cu temei ca jurist ce se afla. A deflora o virgină duce în mod necesar fie la odioasa căsătorie, fie te târăște în fața judecătorului. Că, pe lângă toate astea, mai și păcătuiești, din punctul de vedere al moralei ortodoxe – ei bine, iată un aspect la care nu se gândește deloc epigramistul sau, cel puțin, nu-l interesează. Prostituatele sunt după părerea lui prea scumpe, iar în ceea ce le privește pe văduve, se iau de multe ori la întrecere cu ele în privința libidoului, dar, imediat ce au început un flirt, dau înapoi făcându-și tot felul de reproșuri.

„Îți poți iubi și servitoarea, dar să știi în adâncul inimii,
că prin aceasta devii sclav sclavei înseși.“

Dar vorbele lui Agathias nu arată în niciun caz vreo preocupare pentru abstinență. Numai dragostea de tip homosexual să fie evitată – mai bine zis, trebuie interzisă:

„Frumos ar fi, liber să te simți de orice'a trupului ademenire,
dar dacă nu se poate, cel puțin nu te lăsa smintit de-amoruri
de bărbați!“[18]

Alte probleme îl necăjesc mai degrabă pe Agathias. De exemplu, ce este de făcut atunci când șezi între două fete care amândouă te doresc.[19] Sau: cum faci să pui mâna pe o fată tânără, în situația când doarme alături de mama ei sau – și mai complicat – când ușa este zăvorâtă, iar servitoarea s-a postat în fața ei? Este

[17] *Idem*, 302.
[18] *Idem* X, 68.
[19] *Idem* V, 269.

posibil ca menajera să fi tras prea mult la măsea, astfel încât eroul epigramei noastre își atinge în cele din urmă țelul.[20] Agathias este, evident, la curent cu anecdota pe seama unei femei ușoare din Constantinopol, care a evoluat la rangul de „artistă“ și-i lasă pe toți să-i facă portretul:

„În Roma bizantină am fost cândva o deocheată,
dând tuturor pe bani mulțimi de dezmierdări.
De-acuma-mi sunt artistă și-mi zice Kallirrhoe,
iar Toma, înnebunit de-amor, m-a desenat spunând
cât de gingaș iubește; mai e puțin și inima-i se scurge
asemeni cerii în pieptu-i înfierbântat de foc.“[21]

Pavel Silentiarius nu se lasă întru nimic mai prejos față de amicul lui Agathias, este chiar mai savuros și mai fantezist. E cât se poate de bine informat de măiestria fetelor la sărutat:

„Săruturile Demei sunt moi, lungi și sonore ale Galateei;
Doris te mușcă fără încetare. Și te întrebi: Unde este mai
mare atracția?“[22]

Pavel nu e deranjat când o femeie își dăruiește tuturor favorurile și care, fiind împreună cu un bărbat, se gândește deja la următorul. „Și de va vrea vreo femeie să mă ocărască, să stea atunci doar cu bărbatul ei, ce penibil!“[23] Pentru el „dragostea furată pe ascuns e mai dulce decât cea oficială“. Epigramistul celebrează mândru adulterul, iar atunci când reușește „poate să mă prindă oricine, fie străin, vecin, drumeț, preot sau chiar soția mea“.[24] Aproape cu exaltare ne relatează despre amanți pătimași care-și schimbă hainele,

[20] *Idem* V, 294.
[21] *Idem* XVI, 80.
[22] *Idem* V, 244.
[23] *Idem* V, 232.
[24] *Idem* V, 286.

el asemănându-se junelui Ahile deghizat în femeie la Curtea lui Lykomedes, iar ea, în tunica scurtă amintind de Artemis, zeița pe jumătate goală a vânătorii.[25]

Toate aceste epigrame se nasc într-un univers ce-ar fi stârnit doar repulsie unui Vasile sau Hrisostom. Ține deja de caracteristicile intrinsece ale genului epigramei, atunci când Eratosthenes Scolasticul declamă:

> *„Scump e odorul abstinenței, dar de va vrea oricine s-o păstreze,*
> *se va sfârși curând cu viața lumii.*
> *Ia-ți o femeie în mod oficial și dăruiește lumii un prunc, departe de desfrâu,*
> *un prunc ce te va-nlocui cândva!"*[26]

Aceasta a fost de bună seamă cea mai plictisitoare dintre toate epigramele genului. Este orientată nu doar împotriva celor ce disprețuiesc fidelitatea conjugală, dar și a apologeților idealului fecioriei.

Ce să credem despre această literatură epigramistă impusă de erotică și de pirateria sexuală? Ce să mai credem despre lumea epigramiștilor de secol VI? S-a făcut auzit argumentul că în privința acestor versuri n-ar fi vorba decât de o joacă, „atingând, cel mult, periferia sufletului". Sentimentele ce sunt descrise de ele sunt „rupte de orice realitate". Se presupune că n-ar fi vorba decât de pur hedonism filologic arhaizant, pură plăcere față de reproducția și imitarea reușită a modelelor erotice ale clasicismului. Prin diversitatea imaginilor, autorii și-ar fi dovedit doar cultura și măiestria, fără a adera cu sufletul la ideile colportate. Căci universul în care trăiau acești poeți ar fi fost cu totul altul, caracterizat de dispreț la adresa pământescului și a plăcerilor lumești, orientat definitiv către lumea transcendentală, așa cum prevedea credința ortodoxă de mult stăpânitoare în Bizanț. Ca dovadă, sunt citate din pleiada epigramelor secolului al VI-lea

[25] *Idem* V, 255.

[26] *Idem* IX, 444.

altele față de cele ale epigramiștilor pomeniți, care îi contrazic: moartea ca poartă spre fericire, păstrarea fecioriei, erosul spiritualizat, eroismul vieții virtuoase etc. Nu avem nici o obiecție față de ele, atâta vreme cât se recunoaște că această poezie epigramatică nu reprezintă decât o fațetă a vieții duble a omului bizantin, de care ne lovim la tot pasul în decursul veacurilor. Un unic și referențial purtător de cuvânt pentru societatea bizantină nu există, iar descrierea unei fațete nu anulează automat celelalte aspecte.

Hai să începem cu „lumea în care trăiesc poeții". Cine e de părere că universul bizantin al secolului al VI-lea ar fi fost monopolizat de aplecarea către valorile transcendente trădează o lipsă de cunoaștere uimitoare mai ales a Constantinopolului din epoca respectivă. Epigramele erotice se manifestă într-o dimensiune în care femei ușoare pot fi întâlnite, ca să spunem așa, la orice colț de stradă, în care dragostea pe bani este o componentă cotidiană, căsătoria fiind depreciată. Dar exact asta e lumea capitalei și, probabil, și a altor orașe precum Antiohia sau Alexandria. Poeții nu aveau deloc nevoie să recurgă la epigramistica păgână atunci când zugrăveau anumite medii.

Constantin cel Mare spera, se pare, să fi rezolvat problema prin internarea prostituatelor *într-un singur* lupanar.[27] Dar deja Teodosie cel Mare s-a văzut în curând nevoit să ridice lângă dependințele de la marginea curții prefectului capitalei o clădire nouă, cu precădere pentru prostituatele bătrâne. Iar Malalas, cel ce ne relatează, nu susține în nici un caz că ar fi vorba cumva de femei „ieșite la pensie".[28] Uimitor – sau nu – este să aflăm mai târziu că, în Constantinopol, a existat până la începutul secolului al VIII-lea un fost palat nobiliar, ce funcționa ca azil pentru soțiile și văduvele nobile, ce „nu au fost capabile să se înfrâneze".[29] Dar mai

[27] Ps.-Kodinos, *Patria Konstantinupoleos*, ed. T. Preger, Leipzig, 1907, p. 175.

[28] Malalas 345 (Bonn).

[29] Theophanes continuatus 645 (Bonn); privitor la acest subiect: P. Kukules, *Βυζ- αντινῶν βίος καὶ πολιτιμός*, B, II, Atena, 1948, pp. 117-162: Αἱ πάνδημοι γυναῖκες și J. Irmscher, Die Bewertung der Prostitution im byzantinischen Recht, *în: Gesellschaft und Recht im griechisch-römischen Altertum*, Berlin, 1969, pp. 77-94.

aflăm și de proprietari de imobile ce închiriau locuințe pentru prostituate și proxeneți. Pe lângă toate acestea, trebuie evidențiat că astfel de femei puteau fi întâlnite la tot pasul în piețe, pe străzi, chiar în cartierele rezidențiale și în preajma bisericilor. Forumul lui Constantin se pare că era – bineînțeles – destul de frecventat. Părinții Bisericii se plâng că până și în biserici se agață clienți în timpul Liturghiei.[30] Că acest joc era practicat nu numai în „culise", ci și la scenă deschisă este documentat cu generozitate de izvoare. Ceea ce ne relatează Procopiu despre viața de scenă a Teodorei, împărăteasa de mai târziu, se prea poate să fie o proiecție nedreaptă a unor fenomene generale asupra unei singure reprezentante a acestei meserii, însă acuratețea descrierii întregului mediu nu poate fi pusă la îndoială.

Din novelele lui Justinian[31] aflăm că în provincii erau organizate vânători după tinere fete. Se pare că unii guvernatori chiar au contribuit și ei în schimbul unor sume. Nici măcar copiii de zece ani nu au fost menajați. Cei prinși, unii dintre ei cumpărați de la părinții lor nevoiași, erau puși să jure cu sfințenie că vor rămâne fideli noii îndeletniciri. Ei erau ademeniți cu promisiuni – ce s-au dovedit a fi mincinoase – de viață în lux și plăceri. Teama de a-și încălca jurământul i-a împiedicat pe mulți dintre acești „prizonieri" să încerce să scape.

Rețineți: în ciuda tuturor avertismentelor Părinților, prostituția nu era interzisă de legislația imperială în această perioadă a istoriei bizantine timpurii. Dreptul penal intra în acțiune doar în situația când prostituția era însoțită și de adulter. Biserica vedea în orice act sexual din afara mariajului curvie și-l pedepsea pe cel ce preacurvea – conform lui Vasile cel Mare – cu șapte ani de excomunicare. În domeniul dreptului imperial doar Ecloga din secolul al VIII-lea a introdus unele schimbări[32], amenințându-l pe păcătos cu pedepse corporale. Bineînțeles, însă, că legislația lui

[30] Ioan Hrisostom, *P. gr.* 55, 616 și 56, 536.

[31] În special novela 14.

[32] *Ecloga*, XVII, 19-20, ed. L. Burgmann, Frankfurt, 1983, p. 230.

Iustinian le era ostilă proxeneților, care oricum erau considerați infami. Prostituata însăși, după cum se pare, nu era luată în seamă de Biserică; era considerată la fel de infamă și lipsită de drepturi ca și proxenetul ei. Legislația lui Iustinian a mutat însă în prim-plan măsurile de protecție față de prostituate.

Numărul prostituatelor din capitala Imperiului nu poate fi indicat cu exactitate. Conform lui Malalas[33], împărăteasa Teodora ar fi dat poruncă în Constantinopol să-i fie aduse înainte atât „fetele", cât și proxeneții lor. Ea a poruncit apoi ca toți să declare sub jurământ prețurile prostituatelor; răspunsul a fost „circa cinci monede de aur", la care Teodora le-a răscumpărat pe toate, dăruindu-le libertatea. Procopius ne relatează un pic modificat acest episod.[34] Împărăteasa ar fi poruncit ca aproximativ cinci sute de prostituate din preajma Forumului să fie adunate și închise dincolo de Bosfor într-o mănăstire „de pocăință". Unele dintre ele s-ar fi aruncat în mare din cauza deznădejdii, fiindcă țineau la meseria lor. Întrebarea este câte dintre ele au reușit să se sustragă măsurii împărătesei. Dar și capacitatea „mănăstirii" respective se prea poate să fi fost depășită.

În orice caz, existau prea puține bariere în calea desfrâului. Iar cine dorea să-și facă din desfrâu un obiect al poeziei nu avea decât să privească în jur. După părerea mea, este imposibil să reducem frivolitatea și exprimarea fără perdele a unui Agathias sau Pavel Silentiarius exclusiv la filologie artizanală de imitare a celor din vechime. Cu tot „exemplarul" epigramelor clasice, nu se putea fără o identificare personală cu conținutul. Nu avem nici un motiv să vedeau în cei doi poeți niște clienți de bază ai bordelurilor. Dar, chiar dacă am considera că la ei n-ar fi vorba decât de fantezie incitată de imagini stradale, totuși, și astfel de imagini conțin „realitate" și presupun un grad de identificare ce nu s-a limitat doar la „periferia psihicului lor". Căci din punct de vedere psihologic argumentul pare destul de îndoielnic.

[33] Malalas 440-441.

[34] Prokopios, *Anecdota XVII*, 6.

Dimpotrivă, avem cu toții motiv să credem că epigramele circulau nu doar în cercurile puținilor inițiați. Agathias le cerea cunoscuților să-i trimită texte asemănătoare, iar Pavel a răspuns solicitării lui cu mai multe duzini. Nici Pavel și nici Agathias nu au stârnit indignare, în orice caz nu avem nici o informație în acest sens. Iar Pavel avea acces la cele mai înalte cercuri din cauza originii și a funcției la Curte. În plus, cu puțin înaintea morții sale, el a primit din partea împăratului misiunea să alcătuiască și să rostească marele panegiric la sfințirea nou restauratei Sfânta Sofia (563).[35] Aici se afla pe lângă împărat și patriarhul, care după toate aparențele nu a avut nimic împotriva lui Pavel. În ceea ce-l privește pe Agathias, în prolog face aluzie la opera sa istorică, ce nu ar fi fost posibilă fără ajutorul funcționarilor de la Curte, dar și la opera poetică din tinerețe, fără a da întru nimic de înțeles că ar considera-o doar un păcat al vârstei. Aici menționează Agathias și opera lui din junețe, *Daphniaka,* – ce s-a pierdut – cea „împodobită cu anumite motive erotice și cu alte multe îmbucurătoare motive de acest gen."[36] Într-o epigramă pe care o dedică acestei lucrări, Agathias declară că *Daphniaka* a fost dedicată Afroditei, zeița dragostei, și că a avut mai puțin în vedere muzele și mai mult „orgiile dragostei"... Singura răsplată pe care o imploră de la zeiță este să-i scoată în cale o fată ce nu se codește și nu-l lasă a saliva fără rost.[37]

În cazul lui Pavel Silentiarius, nu s-a păstrat printre epigramele rămase de la el nici una religioasă. Agathias a scris câteva epigrame votive pentru îngeri și sfinți; dar, dacă le vom compara pe cele erotice cu cele seci, religioase, vom stabili cu ușurință unde „s-a silit mai mult".

[35] Editat de P. Friedländer, *Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius*, Leipzig, 1912, pp. 227-305.

[36] Agathias, *Introducere*, p. 6.

[37] *Anthologia graeca* VI, 80: „... căci Muzele nu ne interesează atât de mult ca Eros, / orgiile iubirii în care ne-avântăm. / Iar pentru osteneală cere: Milostivește-l c-o fată ce iute se supune pasiunii sale, / iar nu cu una prea neștiutoare."

Împotriva unei astfel de manifestări a eroticului nu era de așteptat nici o împotrivire în cercurile de la Curte. Cât ar fi fost acuza de „păgânitate" de laxă în secolele al V-lea și al VI-lea, se remarcă, totuși, faptul că nu puțini prefecți ai Constantinopolului au fost înfierați drept păgâni.[38] Cel puțin înțelegem de aici că, de bună seamă, avem de-a face cu o mentalitate deosebit de permisivă față de toate manifestările din viața publică, ce mai păstrau încă ceva din maniera păgână. Se vorbea despre supraviețuirea mitului ca formă uzuală de articulare a eroticului, dar nici păgânismul ca fundament de idei și finalități politice nu murise. Istoricul Zosimos îl critica încă la trecerea în era iustiniană pe Constantin cel Mare, considerând că declinul Imperiului se datorează amoralismului acoperit de creștinism al acestui împărat. Iar Illus, *magistrum militum,* el însuși creștin, s-a sprijinit în politica de opoziție pe „fosile" păgâne de coloratură filozofică.[39] Împăratul Iustinian a căutat să neutralizeze toate aceste forțe de opoziție și să asigure supremația creștinismului, așa cum îl înțelegea el – în primul rând ca speculație dogmatică. De aceea, primele vizate au fost mediul politic și sistemul de învățământ, căci nu a reușit să mobilizeze și resurse morale, cel puțin nu la Curte. Aici, desfrâul doamnelor din înalta societate, mai ales al soției marelui general Belizarie – cel ținut sub papuc –, l-a dus pe Procopiu la descrieri pesimiste. Se prea poate ca faptele menționate de el să fi fost exagerate, dar e imposibil ca ele să fie în întregime rod al fanteziei. Quaestorul Sacri Palatii și prim-juristul Imperiului, Tribonian, care multă vreme a fost favoritul împăratului, era păgân declarat. Iar atunci când Iustinian s-a dezis de el în câteva rânduri, nu s-a întâmplat în nici un caz din cauza apartenenței religioase.[40] Lipsa de moralitate a prefectului Pretoriului, Ioan de Capadocia, oferea subiecte de bârfă pentru tot orașul. Este chiar emblematic că tocmai într-un tratat de administrație imperială ni se păstrează informații despre

[38] G. Dagron, *Naissance d'une capitale*, Paris, 1974, pp. 219 ff.

[39] W. E. Kaegi, *Byzantium and the Decline of Rome*, Princeton, 1968, pp. 94-145.

[40] *Ps.-Hesychios*, ed. J. Flach, Leipzig, 1880, p. 52.

înclinațiile lui pederaste.[41] Ioan Malalas ne furnizează și el informații despre pederastia destul de răspândită la începutul domniei lui Iustinian. Chiar și unii episcopi au fost acuzați, pedepsele mergând până la castrare. Totuși, se pare că această formă de justiție nu a avut efecte de lungă durată.[42]

Din tot ce am spus până acum reiese că situația moralității din Constantinopol, mai ales în cercurile puterii politice, nu dădea poeților de factura epigramiștilor pomeniți prilej de a se teme de sancțiuni. Iar ierarhia, din partea căreia ne-am fi așteptat la proteste – dacă e să ne gândim la un Vasile sau Hrisostom –, tace. Marii gardieni ai moralei, marii predicatori se pare că devin din ce în ce mai anacronici. În comparație cu epoca lui Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz, Ioan Hrisostom, era iustiniană dă la iveală mult mai puțini predicatori și moraliști. Și – *nota bene!* – Grigorie, episcop al Constantinopolului, și Hrisostom veneau din provincie. Perioada păstoririi lor în capitală a fost un episod efemer, Constantinopolul neputând a-i suporta. Atâta vreme cât Hrisostom tuna împotriva păcatelor și a greșelilor oamenilor de rând, era iubit și admirat. Imediat însă ce a început a critica lipsa virtuților la Curte, exilul i-a fost inevitabil. Este cu totul improbabil ca următoarele generații de la Curte să-și mai fi dorit un al doilea Hrisostom. Pentru ierarhii noi reținerea era recomandabilă, căci știau prea bine ce a dus la eșecul lui Hrisostom. Pe lângă asta, lumea era acaparată de zigzagul finețurilor teologice sub domnia obsesiv-dogmatică a lui Iustinian, pentru morală nemaifiind timp: cel puțin pentru indignarea morală autentică.

Astăzi nu mai putem spune în ce măsură romanele erotice ale Antichității târzii, inclusiv cele ale lui Heliodor, mai stârneau interes în secolul al VI-lea. O parte dintre ele revin în prim-plan doar în perioada medie bizantină, iar atitudinea cititorilor față

[41] Joannes Lydus, *De magistratibus*, ed. R. Wünsch, Leipzig, 1903, III, cap. 38, 57-62, pp. 126 ff.

[42] Malalas 436.

de ele nu mai avea prea multe în comun cu mentalitatea secolului al VI-lea. Totuși, literatura „ușoară" a acestui veac – până în deceniile năvălirilor arabe – nu se limitează defel la epigrame erotice. Fiindcă tocmai în această perioadă înfloresc romanele și povestirile hagiografe și teologice.[43] Este vorba de relatări din viața sfinților, care, în ciuda formei pios-meditative, urmăreau și amuzamentul cititorilor. Iar uneori se simte în ele chiar și o urmă de erotism. Primele exponate ale acestui gen literar sunt scrierile „apocrife", acele cărți ce pretind a ține de *Biblie*, dar care n-au fost introduse în canon. În special în cazul apocrifelor *Acta Apostolorum* este resimțit stilul romanesc. Ele ne relatează cu ample divagații despre călătoriile misionare ale apostolilor lui Hristos, purtându-ne prin ținuturi îndepărtate și lumi exotice saturate de acele „mirabilia" ce întotdeauna au stârnit interesul cititorului din Antichitatea târzie sau din Evul Mediu. Legat de tema noastră, ne vom apleca asupra faptelor Apostolului Ioan. Fără a fi indispensabile pentru relatarea generală, întâlnim aici scene de necrofilie descrise cu destulă acribie, bineînțeles, spre cinstea apostolului care biruie rătăcirea prin minunile sale.[44] Mai avem și exemplul de paradă al unei oarecare Tecla, a cărei istorie se constituie într-un excurs romanesc în cadrul actelor privitoare la Apostolul Pavel.[45] Apostolul Pavel predică de la fereastra deschisă adepților săi din Iconiu, vorbind despre feciorie și abstinență: „Fericiți cei ce-și păstrează trupul curat; fericiți cei ce se înfrânează, întorcând spatele lumii; fericiți cei care, femei având, se poartă ca și cum nu le-ar avea!" Fecioara păgână Tecla, care era logodită cu un tânăr păgân, îi aude cuvintele din clădirea de peste drum. Trei zile la rând, fără mâncare, fără apă, este sedusă de forța mesajului și „stă atârnată ca un

[43] Vezi, de exemplu, H. Delahaye, *Les passions des martyres et les genres littéraires*, Bruxelles, 1966; R. Söder, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*, [Stuttgart, n. tr.], 1932.

[44] *Acta Apostolorum apocrypha*, ed. R. A. Lipsius și M. Bonnet, II, Leipzig, 1903, p. 151.

[45] *Acta Apostolorum apocrypha*, ed. C. Tischendorf, Leipzig, 1851, pp. 40-60.

păianjen la fereastră". Logodnicul ei, pe care evident îl neglijează, îl denunță revoltat pe Apostol prefectului, iar Pavel este închis. Tecla îl mituiește însă cu giuvaierurile ei pe temnicer, ca să o lase să stea noaptea la picioarele Apostolului și să-i asculte cuvântul ziditor. În ziua următoare, Pavel este adus în fața magistratului, în vreme ce Tecla rămâne în celulă „zvârcolindu-se pe jos pe locul unde șezuse Apostolul". Judecătorul îl expulzează pe Pavel din cetate, iar Tecla este arestată pentru tulburarea ordinii publice și condamnată la ardere pe rug. După o vreme este adusă în mijlocul arenei, dezbrăcată și legată pe rug. O ploaie torențială stinge însă focul și ea este eliberată. Imediat, Tecla începe a-l căuta pe Apostol și, găsindu-l, îi declară cu hotărâre: „Îmi voi rade părul de pe cap și de pe corp și-ți voi urma la tot pasul", rugându-se apoi să fie botezată. Pavel însă amână Botezul și amândoi purced spre Antiohia. Odată ajunși, un june din oraș îi remarcă. Acesta este subjugat de frumusețea răpitoare a Teclei și, considerând că fecioara este sclava Apostolului, îl roagă pe Pavel să i-o vândă. Iar când Pavel îi spune că femeia nu-i proprietatea lui, tânărul o înșfacă pe Tecla și o îmbrățișează. Ea se opune însă din răsputeri, sfâșiindu-i îndrăznețului veșmântul și zvârlindu-i cununa de pe cap, fapt care o aduce din nou în fața magistraților, care – de această dată – o condamnă „ad bestias". Goală, doar cu o pânză în jurul coapselor, este adusă în arenă. Dar normal că fiarele nu-i fac nici un rău. Atunci vede o groapă plină cu apă, în care înoată „foci" hulpave. Tecla strigă cu glas mare: „A venit vremea să ne îmbăiem!" și sare în apă rostind: „Mă botez singură în clipa de pe urmă în numele lui Hristos", dar deodată „focile" plutesc moarte la suprafață. Eliberată din nou, se înveșmântează în haine bărbătești și pornește iarăși în căutarea Apostolului. La un moment dat se regăsesc, dar se despart din nou și Tecla ia drumul Seleuciei în Isauria, unde va adormi întru fericire. Mormântul ei va deveni loc de pelerinaj.

Iată, așadar, o mostră de text hagiografic. Autorul lui, un preot din Asia Mică a veacului al II-lea, s-a străduit, după cum se pare, atât de mult să mărească suspansul, încât aspectele pioase trec pe locul secund. Iată de ce este de înțeles că această carte și

multe altele dintre apocrifele *Fapte ale Apostolilor* au depășit în ochii Ortodoxiei oficiale anumite limite, ducând astfel la interzicerea celor mai multe. Ceea ce nu a împiedicat însă cu nimic supraviețuirea lor. Motivul interdicției nu este deloc clar. Se poate să fi fost concurența acerbă pe care aceste scrieri o făceau cărților *Noului Testament,* precum și unele devieri heterodoxe, ca, de exemplu, formula de botez a Teclei. Rămâne însă pe mai departe îndoielnic dacă și dimensiunea erotică a avut o contribuție la interzicerea acestor romane, care se ghidau fără excepție după principiul „quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur"[46].

Pe lângă informații fictive sau reale legat de apostoli se mai strecurau și câteva vieți romanțate de sfinți. Schițe biografice stringente sunt pe alocuri împodobite cu efecte literare. Apar astfel biografii detaliate ale unor sfinți, despre care nu se știa altceva decât data morții și locul în care erau îngropați, iar nu de puține ori sunt inventați pur și simplu sfinți noi cărora le este atașată inevitabil și o biografie croită, mai ales pentru a satisface setea de spectaculos a cititorilor. Iată cum se deschide larg poarta în fața fanteziei neîngrădite. O descriere „credibilă" a vieții unui sfânt nu era deloc grea. Căci autorul știa cam ce se așteaptă de la un sfânt și de ce e capabil un om al lui Dumnezeu. În primul rând este vorba de împlinirea unui set de criterii: trebuia, mai întâi, să fie virtuos la modul eroic; toate virtuțile erau catalogate deja într-un sistem stăpânit de orice cunoscător al literaturii religioase. Se cerea apoi ca sfântul să aibă o moarte pioasă. Minunile sunt și ele dovadă că protagonistul îi este bineplăcut la Dumnezeu. Cel mai indicat e ca miracolele să fie înfăptuite încă din timpul vieții, dacă nu, cel puțin după moarte, ele nu au voie să lipsească. Și cu cât sunt mai spectaculoase, mai evidente, mai greu de crezut, cu atât mai bine. Natura unei minuni este dată de așteptările schimbătoare ale celor care-l venerează pe sfânt. Astfel ia naștere cadrul biografic care dă

---

[46] Mai târziu devenit principiu tomist: „Orice-ar fi receptat, este receptat în modul receptorului" *(Summa Theologiae,* 1a, q. 75, r. 5; 3a, q. 5) (n. tr.).

valabilitate unui sfânt. Atâta vreme cât nu sunt depășite aceste granițe, relatarea despre viața sfântului face de multe ori loc și episoadelor distractive, farselor sau chiar pasiunilor lumești, în cele mai multe cazuri, fără riscurile pe care astfel de conținuturi „ușoare" le-ar fi întâmpinat dacă ar fi fost colportate în forma literară a romanului. În hagiografie, dimpotrivă, toate scăpările și rătăcirile, toate descrierile fără perdea îndeplinesc funcția teologică și teleologică: aceea de a fi ziditoare de suflet. Căci, cu cât este mai cumplită patima, cu atât mai înălțătoare pocăința ce-i urmează sau cu atât mai puternică tăria protagonistului ce-i rezistă. Căci în cele din urmă Binele biruiește, și nu oricum – ci triumfal –, iar căința atrage după sine întotdeauna dezlegarea păcatelor.

În ceea ce privește „modus recipientis" de care vorbeam mai sus, să ne aplecăm puțin asupra vieții părintelui pustiei, Antonie, scrisă de nu mai puțin cunoscutul patriarh Atanasie al Alexandriei.[47] Această biografie a fost scrisă în jurul anului 357, cunoscând o largă răspândire în toată ecumena creștină. În primul rând, ne interesează relatarea ispitelor pe care Antonie le-a avut de înfruntat în singurătatea pustiei, încercări ce constau în mare parte din fantasmele unor femei seducătoare, lascive, oferindu-i-se cu generozitate. Toate aceste imagini sunt zugrăvite de biograf în culori vii, fapt tolerabil atâta vreme cât Sfântul trece în cele din urmă toate examenele. Erau toate aceste povestiri incitante din punct de vedere erotic? Din câte știu, nu există nicio aluzie în acest sens de-a lungul întregii istorii bizantine. Iar în genul literar al hagiografiei, faptul este destul de improbabil, mai ales când e vorba despre un autor de talia lui Atanasie. Dacă e să ne gândim însă la pictura apuseană, la Hieronymus Bosch de exemplu, ispitele Sfântului Antonie sunt în primul rând gândite ca ispite sexuale. La fel în opere literare precum *La tentation de Saint Antoine* a lui Flaubert... Vedem astfel cum hagiografia este totuși capabilă să stârnească fantezii erotice. Dar, dacă aceste concluzii sunt

[47] *P. gr.* 26, 837-976.

valabile și referitor la Bizanț, rămâne în continuare neclar și trebuie neapărat relativat.

Pe de altă parte, ar fi nepotrivit – după părerea mea – să excludem cu desăvârșire faptul că în Bizanț hagiografia a funcționat uneori ca alibi pentru o oarecare doză de frivolitate. Astfel de tendințe sunt evidente și în romanul și nuvelistica hagiografică a secolului al VII-lea, când apare, de exemplu, motivul prostituatei goale, care, pocăindu-se, se întoarce de la păcat și dobândește sfințenia. Nu este, bineînțeles, un motiv în genul celor pe care le vom avea mai târziu, în barocul apusean. Femeia ce se pocăiește îngenuncheată, învăluită de pletele-i abundente care mai mult îi dezvăluie nurii decât îi ascund, această imagine este cu totul străină prototipului bizantin de prostituată pocăită: Maria Egipteanca.[48] Această sfântă cu trupul gol – nici vorbă de goliciune parțială! – este o femeie de 76 de ani, dintre care 47 și i-a petrecut în pustiul Palestinei fără orice contact cu lumea sau cosmeticele barocului. În această perioadă îndelungată i-au căzut de pe trup și ultimele veșminte zdrențuite, este arsă de soarele torid, iar din podoaba capilară se mai păstrează doar smocuri. E starea în care o descoperă un călugăr bătrân, căruia Maria îi povestește, înainte să moară, toată viața ei. În relatare apare zugrăvit în culori țipătoare și universul desfrânatelor. La vârsta de 12 ani s-a prostituat pe cont propriu pentru prima dată. Din pură plăcere, fără a cere un ban, s-a dedat deschis la tot felul de practici – traiul câștigându-și-l din cerșit. Într-o bună zi a văzut în Alexandria o adunare mare de bărbați ce se grăbeau în direcția portului și, din curiozitate, le-a luat urma. În cele din urmă a aflat că ei se aflau în pelerinaj spre Ierusalim – cu prilejul Sărbătorii Înălțării Sfintei Cruci. Maria i-a rugat pe câțiva tineri să o ia cu ei și, pentru că nu avea bani, „și-a oferit trupul ca să plătească drumul". Din pelerinaj s-a ajuns la orgie, care s-a extins în Ierusalim pe toată durata premergătoare sărbătorii. În ziua praznicului Sfintei Cruci și-a dorit și Maria să

[48] *P. gr.* 87, 3697-3726.

se roage în biserica Sfântului Mormânt, dar o putere minunată nu a lăsat-o să treacă pragul. Numai după ce a promis cu zdrobire de inimă să se îndrepte și să se pocăiască a fost lăsată să intre. Atunci va trece Iordanul în pustia Palestinei, de unde nu se va mai întoarce toată viața. Relatarea acestei convertiri este cât se poate de dramatică. Există oare și urme de picanterie? Poate doar cu anumite condiții. Se observă o anumită plăcere în cuvintele autorului atunci când relatează viața de păcătoasă a Mariei Egipteanca. În povestirile de același gen de mai târziu astfel de episoade vor fi tratate cu mult mai multă discreție. După cum se pare, vremurile se schimbă, chiar și în Bizanț...

Maria Egipteanca nu este un caz singular. Mai avem și exemplul unei oarecare Sfinte Pelagia, a cărei istorie ni se păstrează în mai multe variante.[49] Una dintre ele ne poartă spre Antiohia. Aici o întâlnim pe păcătoasa Pelagia care, de pe urma desfrânării, s-a îmbogățit considerabil. Cu trupul acoperit în exces de podoabe, nu mai este pomenită altfel decât ca Margarito, doamna cu perle. Ostentativ, Margarito se preumblă însoțită de robi și roabe pe dinaintea fețelor bisericești care stau sub portalul catedralei. Herman [sic!] Usener, cel care a editat legenda Pelagiei, este de părere că această plimbare prin fața clericilor ar fi un model potrivit pentru Makart[50]. Dar să nu uităm că Makart este simbolul Vienei decadente de la sfârșitul secolului al XIX-lea, iar Usener nu era prea entuziasmat de un astfel de sfânt. În orice caz, Pelagia se întoarce de la păcat și, îmbrăcată bărbătește, asemenea Teclei, își ascunde sexul și viețuiește sub numele de Pelagios în mănăstirea de pe Muntele Măslinilor. Doar după moartea ei s-a descoperit că a fost vorba de o femeie, motiv larg răspândit în Evul Mediu.

În vreme ce pe fundalul tipologiei Teclei avem motivul encratitic al fecioriei, literatura hagiografică ne oferă și relatări ce favorizează opțiunea conjugală, putând fi aproape catalogate drept

[49] H. Usener, *Legenden der heiligen Pelagia*, Bonn, 1879.

[50] Hans Makart (†1884), pictor vienez, reprezentativ pentru așa-numitul stil „Ringstrasse".

contes drôlatiques. Într-o biserică închinată Sfinților Cosma și Damian, cei care în timpul vieții au vindecat gratuit primind supranumele de „Anargyroi" (cei fără de arginți), se practica – după modelul precreștin al templelor lui Asclepios – așa-numitul somn tămăduitor.[51] Bolnavul rămânea peste noapte în biserică, iar Sfinții îi dezvăluiau în somn metoda de vindecare pe care o avea de urmat. Odată a fost adusă în biserică o femeie ce nu mai putea vorbi. Două paturi mai departe, se afla un paralitic, iar între ei un al treilea bărbat, cel care ne relatează întâmplarea. În timpul nopții, paraliticul – se pare că era doar parțial paralizat – a primit de la Sfinți sfatul să se lungească alături de femeia lovită de afasie. Bineînțeles că povestitorul se grăbește a ne asigura că sfinții nu intenționau să-l îndemne pe paralitic la desfrâu. Ologul este, normal, de altă părere. În orice caz, multă vreme a ezitat și și-a luat inima în dinți doar atunci când Sfinții au început a-l amenința. Cu mare chin a reușit să se târască până la patul femeii, care, sărind speriată din somn, a început să țipe din toate puterile: muțenia era vindecată! Speriat la rându-i de țipete, paraliticul s-a temut că îngrijitorii vor năvăli în biserică și-l vor lua la bătaie. S-a ridicat în grabă cu gând să fugă: și el e vindecat! Iar la sfârșit morala: la scurt timp, cei doi vindecați în mod miraculos s-au căsătorit.

De multe ori, în încercarea de a spori mesajul ziditor, se ajunge la exagerări. Astfel, episcopul Leonțiu de Neapolis (în Cipru) ne povestește fără să clipească unele întâmplări colorate din viața eroului său, un oarecare „salos" Simeon, *i. e.* un nebun pentru Hristos.[52] De exemplu, cum acesta dănțuiește în piața publică la braț cu o desfrânată sau cum se lasă el bătut de femeile ușoare. Sau cum și-a dorit el o desfrânată ca prietenă, promițând să-i dea o grămadă de aur dacă... – iar continuarea lipsește până și în original! Așa-numita nebunie ascetică are rol de scuză, cel puțin pentru episcopul nostru care crede orbește în „apatheia", în indiferența suverană față de orice tresăriri ale cărnii. Dar dacă majoritatea

[51] L. Deubner, *Kosmas und Damian*, 1907, pp. 162-164.

[52] L. Rydén, *Das Leben des heiligen Narren Symeon*, Stockholm, 1963, p. 155.

cititorilor unei astfel de cărțulii vedeau în ea mai mult decât un biet florilegiu de dulcegării duhovnicești?!

Același episcop Leontios ne mai povestește în *Viața lui Ioan cel Milostiv*, patriarhul Alexandriei[53], de un călugăr Vitalie despre care nu mai susține că ar fi fost „salos“.[54] Acest Vitalie a venit într-o vreme la Alexandria și s-a apucat imediat să colecționeze adresele tuturor prostituatelor din oraș. În timpul zilei merge la muncă, reușind să câștige pe zi un *keration*, adică a douăzeci și patra parte a unui galben. Cu o parte din agoniseală își cumpăra de mâncare, restul îl dădea câte unei prostituate, cu condiția ca în noaptea respectivă să renunțe la „muncă“. Pentru ca să fie sigur, rămânea peste noapte în locuința ei, rugându-se întruna în timp ce ea dormea. A doua zi, după ce o conjura la tăcere, pleca. Dar prostituatele nu au tăcut și astfel Vitalie și-a făcut un renume prost, cu atât mai mult cu cât a început să mai și anunțe de fiecare dată pe cine urma să viziteze noaptea următoare. Uimitoare este însă explicația în fața detractorilor: „Nu am și eu același trup ca voi toți? Sau Dumnezeu are ceva numai cu călugării?“ Când l-au sfătuit să lepede mai bine sutana și să se însoare, le-a replicat: „Numai ca să aveți voi sminteală, trebuie să mă nevoiesc eu cu crucea matrimoniului și să iau zile negre asupra mea?“ După cât se pare, a avut chiar succes, căci unele dintre prostituate au renunțat la profesie, multe chiar căsătorindu-se. Când a murit, sicriul a fost însoțit de un alai de prostituate și de foste „fete“ pocăite, ce purtau lumânări în mână.

Un lucru este clar: cine avea poftă să se amuze citind, o putea face destul de bine și cu textele hagiografice.

[53] Mort în anul 619, prăznuit la 12 noiembrie (n. tr.).

[54] H. Gelzer, *Leontios' von Neapolis Leben des hl. Johannes des Barmherzigen*, Freiburg-Leipzig, 1893, p. 69-75.

V.

Începând cu jumătatea secolului al VII-lea, raporturile pe baza cărora are loc interacțiunea dintre Ortodoxie și erotică sunt din multe puncte de vedere cu totul diferite față de cele din secolul al VI-lea. Antiohia, metropola unde odinioară Ioan Hrisostom încercase să insufle idealurile ce-l înflăcărau unei populații extrem de mobile – ca să nu spunem „morbide“ – așadar, acest oraș este încă din secolul al VI-lea aproape șters de pe harta istoriei, mai ales din cauza catastrofelor naturale, dar și din pricina invaziilor persane. Imperiul pierduse în anul 642 Alexandria, care a căzut în mâna arabilor musulmani. În ciuda unor simptome ocazionale de oboseală, Alexandria a fost pe toată perioada Bizanțului timpuriu întotdeauna superioară Constantinopolului, în ceea ce privește cultura. Toate numele importante ale vremii studiaseră cu precădere în Alexandria, acolo participând la disputa acerbă între „mit“ și creștinism care a dat ritmul acelor secole. În comparație cu Alexandria, Constantinopolul a fost mereu doar „varianta a doua“. Acum monopolul se afla în mâna acestui Constantinopol – fără însă a reduce decalajul spiritual, ba dimpotrivă, conduita dușmănoasă a lui Iustinian față de umaniști a dat roade. Prin cucerirea arabă, Imperiul a fost văduvit de provincii importante precum Egipt, Palestina sau Siria, care decenii de-a rândul se împotriviseră

centralismului constantinopolitan. Prin pierderea acestor teritorii, Bizanțul a trebuit să renunțe și la cea mai mare parte a populației monofizite ținând de acea Biserică creștină ce pusese atâtea probleme Ortodoxiei oficiale. Pe de o parte chiar și Biserica oficială a imperiului a trebuit să facă unele renunțări, ceea ce i-a sporit pe de altă parte siguranța de sine. Ortodoxia devine de acum semnul decisiv al integrării în ideologia imperială, iar puterea Bisericii se manifestă cu mult mai nestăvilit decât odinioară, asta și pentru că statul era dependent de finanțele ei, după ce fusese confruntat cu pierderea provinciilor bogate în resurse. Biserica este conștientă de această situație și știe să pretindă politicului supunere. Este foarte interesant de observat cum canonistica Bisericii - de exemplu în regimul matrimonial - este preluată cu încetul și în legislația civilă a statului, care mai înainte nu prea se interesase de ea. Și accentele culturii monastice, care până atunci orbitase în jurul centrelor din Egipt, Palestina și Siria, se mută spre nord și nord-vest, ceea ce înseamnă că monahismul capătă șanse noi de a-și spori influența și de a se impune în împrejurimile capitalei. Idealurile etice călugărești, împreună cu preceptele morale ale Ortodoxiei ierarhice, sunt capabile din acest moment să exercite mult mai multă presiune decât în perioada timpurie a Imperiului. Este emblematic că, încă în secolul al VII-lea, sinodul ce se ține „in Trullo“ dă unele canoane, de care vorbeam și într-un capitol precedent, care afurisesc tot ce are mai mult sau mai puțin legătură cu divertismentul - fie el nevinovat sau nu, acesta era împănat de cele mai multe ori cu diverse conținuturi erotice.

Din ce în ce mai mult, însă, umanismul - înțeles aici ca fiind acea cultivare a bunurilor spirituale ale păgânismului antic cu reverberații asupra conduitei existențiale - s-a opacizat. Puținul ce a supraviețuit dintre aceste bunuri a fost izolat. De exemplu, romanul antic și percepția lui în perioada de care vorbim. Nu este, de bună seamă, vorba de romanul de călătorie, ci de cel erotic. Cum au străbătut veacurile *Hereas și Kallirrhoe* al lui Hariton din Aphrodisias, *Ephesiaka* lui Xenophon din Efes sau *Daphne și Chloe* al lui Longos? În afară de romanul despre Daphnis și Chloe,

din care în secolul al XII-lea citează romancierul Evghenian plecând de la premisa că este arhicunoscut, despre celelalte nu auzim mai nimic. Și, totuși, au supraviețuit. Dincolo de fragmentele pe papirus, fondul de manuscrise datează cel mai devreme din secolul al XIII-lea, ceea ce ne face să emitem ipoteza că manuscrisele de care vorbim nu sunt deloc copii ale unor exemplare timpurii cu caractere unciale sau cursive, ci transcrierea unora mult mai târzii, de secol VIII, cu scriere minusculă. Ceea ce înseamnă că odinioară se citeau și se transcriau romane, fără ca vreo persoană să se fi mândrit public cu acest fapt.

Despre o preocupare vădită, la lumina zilei, cu astfel de romane nu putem vorbi decât cel mult în cazul scrierilor lui Ahile Tatios, *Leucipe și Klitophon*[1], și al *Etiopicelor* lui Heliodor[2], de care am vorbit. În ceea ce-l privește pe Tatios el este prebizantin, fiind datat în secolul al II-lea.

Iată un rezumat al întâmplărilor descrise în romanul lui Tatios, ce vor fi preluate în diferite variațiuni în toate celelalte scrieri de acest gen, inclusiv în cele bizantine de secol XII:

Unui tânăr bărbat din Tyr, Klitophon, îi este rânduită ca soție de către părintele său, sora vitregă din a doua căsătorie a tatălui, Kalligona. Dar iată că în vizită la Tyr vin unchiul lui Klitophon, împreună cu soția și cu fiica Leucipe, de care tânărul nostru se îndrăgostește fulgerător. Fiindcă între timp Kalligona fusese răpită, nimic nu-i mai stă lui Klitophon în cale să se întâlnească pe ascuns cu Leucipe, ajutat de bunul lui prieten, Klinias, și de un sclav descurcăreț. Fata îl place nespus. La un moment dat sunt surprinși de mama fetei, Klitophon reușind totuși să dispară înainte de a fi recunoscut. El consideră că cel mai potrivit ar fi să fugă în lume împreună cu ea, însoțit de Klinias și de sclav. Prima parte a călătoriei îi poartă către Egipt. În urma unui naufragiu sunt târâți de ape la țărmul egiptean, unde cad în mâna tâlharilor aciuați în

[1] Ed. S. Gaselee, Londra 1917 și ed. E. Vilborg, Stockholm, 1955.
[2] Ed. A. Colonna, Roma, 1938.

mlaştini. Leucipe este în primejdie de a fi jertfită, dar la momentul oportun tâlharii sunt atacaţi de trupele regulate, care reuşesc să-l scape doar pe Klitophon din mâna bandiţilor. Iubita lui rămâne prizonieră pe mai departe, iar bandiţii – după cum se pare – o jertfesc zeilor lor. Klitophon se strecoară în întunericul nopţii până la altarul de jertfă, dorind să moară şi el lângă mormântul alesei. Dar – surpriză! – jertfa fusese numai presupunere, căci sclavul o scoate pe Leucipe cât se poate de vie din temniţa unde era încuiată, iar cei doi sunt din nou liberi. Acum însă se îndrăgosteşte de Leucipe şi căpitanul oştenilor ce-i eliberaseră, fericirea fiindu-le din nou ameninţată. În cele din urmă cei doi fug şi ajung la Alexandria. Fata este răpită din nou, adusă pe o corabie şi decapitată. Klitophon îi scoate trupul ce plutea în mare şi-l îngroapă. Lipsit de orice nădejde, se lasă prins în mrejele unei nimfomane pe nume Melitta, căreia îi promite să se culce cu ea, dar nu înainte de a ajunge în ţinutul ei natal, Efes. Odată ajunşi acolo, tânărul cunoaşte pe moşia Mellitei o sclavă ştearsă şi bolnavă. Să fie oare Leucipe?! Într-adevăr, ea este! Pe corabie fusese decapitată în locul ei o altă fată, în vreme ce pe ea o vânduseră roabă în portul Efesului. Mellita nu uită să-i amintească lui Klitophon de promisiunea făcută, iar el vrând, nevrând se achită cu preţul unui adulter. Soţul Melittei, Thersandru, nu numai că trăieşte, dar prinde şi de veste de poznele soţiei. El îl denunţă pe Klitophon, care este aruncat în temniţă şi ca răzbunare încearcă la rându-i să o seducă pe Leucipe, dar fata îl respinge hotărât. Temându-se de Thersandru şi hăituită de avansurile bărbaţilor, Leucipe se ascunde, pierzându-şi cu desăvârşire urma. Thersandru îi va acuza pe Klitophon şi pe Melitta că ar fi ucis-o şi ar fi ascuns-o. Totul se complică într-atât, încât numai un proces în toată regula mai poate da de capăt acestei situaţii nebuneşti. Klitophon este condamnat la moarte, toţi crezând că el este ucigaşul Leucipei. Înainte de execuţie, marele preot al zeiţei Artemis apare însoţit de soli veniţi de la Bizanţ, solie condusă de nimeni altul decât de tatăl Leucipei. Fata iese din ascunzătoarea unde se afla, dovedind astfel nevinovăţia lui Klitophon. După ce îşi demonstrează fecioria trecând

două probe, una a „apei Styxului", iar cealaltă a „grotei lui Pan", nimic nu mai stă în calea fericirii celor doi iubiţi.

În roman, erotismul este la ordinea zilei, fiind căutat şi forţat prin toate mijloacele posibile. O poveste de dragoste este un adecvat *stimulans* al poftelor – ne declară ritos autorul în introducerea romanului. Cine va fi optat pentru abstinenţă, citind romanul va căpăta o altă viziune asupra vieţii. Istoria amorezilor nu are altă menire decât să-i incite pe cititori la a le urma pilda, mai ales atunci când cei doi aparţin societăţii înalte sau sunt personaje mitologice. Pe omul simplu ruşinea îl împiedica să depăşească anumite bariere; însă exemple alese cu grijă îl puteau convinge să încerce şi el gustul unor astfel de libertăţi interzise. Conform convingerilor exprimate, autorul purcede la emiterea unor metode practice prin care tânărul bărbat o poate seduce pe fata la care pofteşte. Astfel ia naştere o adevărată acribie didactică, dezvoltată până în cel mai mic detaliu, a libidoului. Până şi erotica homosexuală este apreciată, autorul dând pe baza exemplului tehnicii sărutului o descriere amănunţită a diferenţelor dintre dragostea heterosexuală şi homosexuală. Cea din urmă este atât de colorat prezentată, încât traducătorul englez de mai târziu va fi nevoit ca, din pudoare, să schimbe din engleză în latină, atunci când tălmăceşte aceste pasaje. Trebuie însă remarcate şi meritele morale ale Leucipei care rezistă cu succes tuturor ispitelor, oricât ar fi ele de puternice şi de dese. Situaţia este însă cu totul alta în cazul eroului principal care întreţine, pe lângă logodnica iubită, şi o concubină, fapt ce pare destul de normal, fără a stârni prea multă repulsie. Iar atunci când nu mai este cale de ieşire – fiindcă o femeie nu-i mai dă pace cu insistenţele –, ei bine, adulterul este o soluţie cât se poate de firească. Bineînţeles că protagonistul nostru ar prefera ca Leucipe să cedeze avansurilor lui şi înainte de căsătorie – din păcate, ei nici prin gând nu-i trece. Ea pare să fie excepţia, căci celelalte dame din roman sunt aprinse de o lascivitate fără margini, descrisă cu savoare de autorul nostru.

Ne-am fi aşteptat la o critică dură; ce ne surprinde însă, este că aceasta nu apare decât târziu. Fotie consideră în codexul 87 al

„Bibliotecii" sale că romanul n-ar fi decât o făcătură de poveste inoportună.[3] Stilul scrierii nu este deloc rău – spune el –, cartea se dovedește însă cu mult prea obscenă pentru a putea fi recomandată cititorilor. În orice caz, Fotie a citit-o și a fost ispitit – parcurgând introducerea autorului rezumată mai sus – să o închidă și să renunțe la a o lectura în întregime. Cu atât mai surprinzătoare este următoarea epigramă din *Anthologia Palatina:*

„Iubire-amară vezi prea bine, dar și virtute mare
ni se dezvăluie în a lui Klitophon poveste.
Viața curată a fetei Leucipe ne este pildă și povață:
o, cum a fost biata de ea bătută, cum a fost rasă-n cap,
și îmbrâncită de tot neamul prost, dar mai ales
cum și-a purtat destinul, deși era să moară în trei rânduri!
Prietene, de vrei și tu a îți petrece viața în virtute,
nu lua aminte la detalii sterpe, ci mai-nainte înțelege sensul
ce se ascunde în povestea iubiților pășind în curăție
spre mândra clipă a căsătoriei."[4]

Lemma[5] epigramei ne sugerează fie pe Fotie, fie pe un anume Leon Filozoful. Dar dacă luăm în considerație comentariile lui Fotie din „Biblioteca", șansele ca el să fie autorul epigramei scad drastic: numai dacă nu cumva și-o fi schimbat părerea după o eventuală *lectio repetita,* deși conținutul obscen de care vorbea rămâne, oricum, neschimbat. A stipula că autorul ar fi filozoful Leon este la fel de problematic. Cel mai probabil avem de-a face cu filozoful Leon Choirosphaktes. El a fost adeseori acuzat că s-ar fi ocupat excesiv cu studiul clasicismului și al literaturii păgâne și se prea poate să fi încercat printr-o epigramă pioasă reabilitarea unui autor antic căzut în dizgrație. S-a făcut auzit argumentul că

[3] Photios, *Bibliothek,* ed. R. Henry, vol. II, Paris, 1960, p. 11; vezi și cod. 94, p. 34.
[4] *Anthologia graeca* IX, 203.
[5] Cheia de lectură (n. tr.).

nu poate fi vorba de acest Leon – ucenic al lui Fotie, pe care-l proslăvește într-o altă epigramă –, altfel ar fi de neînțeles de ce ucenicul ar contrazice judecata emisă de maestru. O astfel de despicare a firului în patru este de prisos, căci ignoră cu desăvârșire informațiile cronologice pe care le avem. Choirosphaktes putea foarte bine să fi scris epigrama înainte de a fi luat cunoștință de comentariul lui Fotie în „Biblioteca", lucrare ce nu era accesibilă oricui, având în vedere proporțiile ei.

Codexul 87 al lui Fotie reprezintă în orice caz o condamnare vădită a romanului, mai ales din pricina dimensiunii sale erotice excesive. Putem considera acest verdict ca fiind poziția oficială a Ortodoxiei sau nu avem de-a face decât cu părerea proprie a patriarhului Fotie? În primul rând, nu știm cu siguranță când a fost scrisă „Biblioteca". Cea mai plauzibilă mi se pare în acest sens teza lui C. Mango[6], conform căruia colecția de codices de care vorbim reprezintă rezultatul unui „lifetime of study" început cel mai devreme în 838 și terminat în jurul anului 876. În timpul acestei îndelungate perioade va fi fost scris și comentariul în cauză la romanul lui Tatios. Chiar dacă acest comentariu îi aparține lui Fotie, nu este, totuși, vorba de un act oficial de cenzură bisericească. Pe de altă parte, avem, evident, de-a face cu opinia unui creștin ortodox, ceea ce înseamnă – având în vedere poziția lui Fotie în Bizanț – conștiința păturii cultivate din Imperiu. Referitor la epigrama apologetică citată, se prea poate ca autorul ei să fi fost la curent cu argumentele generale ale anumitor persoane ce nu-l gustau pe Tatios – nu trebuie neapărat să fie comentariul lui Fotie. Romanul era, așadar, disputat, ceea ce ne arată că lumea îl citea. În epigramă nu găsim nici o urmă de tâlcuire alegorică.

O altă încercare de salvare a onoarei romanului poate fi considerată și menționarea în *Suda* (acea enciclopedie bizantină din secolul al X-lea) a lui Tatios ca fiind nu doar un simplu creștin,

[6] C. Mango, „The availability of books in the byzantine [sic!] empire", în *Byzantine books and bookmen,* Washington, 1975, p. 42.).

ci chiar episcop.[7] Iar un roman de dragoste de sub pana unui ierarh este fără pată. Presupunerea mea este că aici avem însă o simplă confuzie între Heliodor și Tatios.

Romanul acestui Heliodor poartă numele de *Etiopicele*, povestiri etiopiene. În Bizanț va fi cunoscut și ca *Hariclea*, după numele eroinei principale. Cartea a fost scrisă prin secolul al IV-lea. După moda general adoptată în toate manuscrisele vremii, autorul se prezintă în ultima frază a scrierii: „Heliodor, fenician din Emesa, fiul lui Teodor, urmaș al lui Helios însuși.“ Istoricul bisericesc Socrates – care chiar dacă nu este contemporan al lui Heliodor, n-a trăit mult mai târziu – ne relatează că în mica urbe Trikka din Tesalia ar fi păstorit un episcop pe nume Heliodor ce propovăduia abstinența, insistând cu precădere pe celibatul preoților, ceea ce înaintea Sinodului de la Nicea (325) nu e de imaginat. Același ierarh ar fi scris în tinerețe, conform lui Socrates, o operă erotică, anume *Etiopicele*.[8] Nu ne putem exprima dacă Socrates a intenționat ca prin relatarea sa să facă o legătură între paradoxala tinerețe și bătrânețe a episcopului – aici erotism, dincolo celibat. Socrates nu încearcă vreo apologie a romanului, iar când ne relatează despre cele două tipuri de activitate ale lui Heliodor, nici măcar nu le așază în relație. Este la fel de posibil ca istoricul să fi confundat pe cine știe ce episcop al orașului Trikka cu romancierul Heliodor, un nume nu prea cunoscut în secolul al V-lea.

Conformizarea cutumelor păgâne cu preceptele moralei creștine a fost mult mai bine asigurată în romanul lui Heliodor decât la Tatios. Subiectul cărții constă dintr-o încrengătură delirantă de aventuri relatate de naratori diferiți din anturajul eroilor Theagenes și Haricleia: dragostea de la început, despărțirea, regăsirea, noi despărțiri, pericolul piraților, al tâlharilor, al curtezanilor. Toate străbătute de firul roșu al iubirii nestrămutate dintre cei doi, iubire care bineînțeles că nu se consumă în act sexual înainte de nuntă.

[7] *Suidae Lexikon*, ed. A. Adler, I, Leipzig, 1928, p. 439.

[8] Vezi mai sus p. 76.

Ca și la Tatios, eroina este încercată la tot pasul de poftele altor bărbați, dar la sfârșit iese biruitoare virtutea. Din didactica imorală a lui Tatios nu se regăsește nimic, nici măcar din intenția auctorială de trezire a dorinței; scenele deocheate lipsesc cu desăvârșire. Ca urmare, acest roman este evaluat mult mai binevoitor în codexul 73[9] al *Bibliotecii* fotiene. Pe patriarh nu-l deranjează nicidecum că are de-a face cu un roman de dragoste, ceea ce ne arată că dragostea și dorul de căsătorie nu mai sunt defel valori reprobabile. Oare numai pentru Fotie sau în general în secolul al IX-lea? Fotie nu s-a arătat deloc impresionat că romanul ar fi provenit de la un episcop sau, cel puțin, de la un autor pe cale de a deveni episcop. El cunoaște relatarea lui Socrates, dar o contracarează cu un simplu „umblă vorba“. Iar diversele *curiosa* și *mirabilia* ale romanului au exercitat asupra lui o mult mai mare impresie decât povestea centrală de dragoste, care pentru el nu reprezintă nicidecum un exemplu de abstinență premaritală. O sublimare ulterioară este, așadar, superfluă. În primul rând, pe Fotie îl interesează limbajul și stilul, ceea ce împinge considerațiile morale în plan secund, în favoarea demersului filologic. Iar asta semnalizează o întorsătură crucială.

În continuarea începuturilor timide din secolul al IX-lea, veacul al X-lea va intensifica apropierea de literatura păgână, chiar și de cea care abordează fără complexe probleme erotice, ceea ce-i permite lui Paul Lemerle să vorbească de un „l'encyclopédisme du X^e siècle“.[10] Dintre urmașii lui Fotie trebuie în primul rând menționat ucenicul acestuia, Aretas, mitropolitul de mai târziu al Cezareei Capadociei, al cărui avânt „codicologic“ este emblematic pentru acest gen literar. Și iată că nu se lasă așteptată nici acuza de „elenism“, de mentalitate păgână, aruncată disprețuitor unor oameni de litere, calomnie ce merge până la a afirma că aceștia ar fi idolatri sau clevetitori împotriva dogmei trinitare. Chiar Aretas

[9] Photios, *op. cit.*, I, 1959, p. 147 ff.

[10] P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, Paris, 1971, p. 267 ff.

îl va acuza de asta pe amintitul Leon Choirosphaktes, autorul moralizatoarei epigrame la adresa romanului lui Tatios citate mai sus. Acuza este cu atât mai grea, cu cât nu are în vedere trăsăturile formal stilistice provenite din literatura păgână: să nu uităm că și Aretas s-a îndeletnicit destul de intensiv cu astfel de teme.[11]

Imaginea elenismului va fi conotată de-a lungul secolului al X-lea de astfel de interese „anticariale". Între timp, multe titluri ale literaturii antice fuseseră uitate sau se pierduseră. De aceea, se încerca salvarea a ce mai putea fi salvat, luând astfel naștere o activitate susținută de compilare, colecționare și excerptare, mai ales la inițiativa și prin purtarea de grijă a împăratului Constantin VII Porfirogenetul, cel care a protejat atare demersuri împotriva detractorilor. Suntem ispitiți să tratăm acest gen de enciclopedism ca pe o adevărată luptă de conservare a patrimoniului. Era suficient pentru unele piese literare să fie din categoria „izvoare bătrânești", ca să fie tratate cu cea mai mare atenție. Ele se aflau – indiferent de conținut – deasupra oricărei polemici. Din izvoare bătrânești au devenit „bunuri culturale ale națiunii elene", critica la adresa lor fiind o dovadă de barbarie. Temerea că ele ar duce la revitalizarea „păgânismului" era în secolul al X-lea absolut perimată.

Astfel s-a închegat un spațiu de mișcare generos epigramelor erotice de secol VI – ca, de altfel, și modelelor antice –, nemaifiindu-le atât de greu să supraviețuiască. Colecții de epigrame au apărut de timpuriu, e suficient să-l amintim pe Meleagru din Gadara (cca. 70 î.d. Hr.). În Bizanț, în schimb, a fost foarte apreciată colecția lui Agathias, cu titlul probabil de „Syloga" sau „Synagoga". Agathias, el însuși autor al mai multor epigrame, le scria prietenilor – îndeosebi lui Pavel Silentiarius – rugându-i să-i trimită mostre epigramistice pentru colecția sa. Pe lângă ce a primit de la ei, a mai adăugat și epigrame din epocile precedente. Această „Synagoga" a avut, după cum se pare, mare succes, bucurându-se multă vreme de o neîngrădită popularitate. Pe baza excerptărilor, din ea

[11] Arethas, *Scripta minora*, ed. L. G. Westerink, I, Leipzig, 1968, pp. 200-212.

au luat naștere multe alte colecții mai mici. În anul 900 s-a purces la sistematizarea acestei lucrări, precum și la îmbogățirea ei cu material nou, mai ales cu numeroase epigrame din literatura antică. În acest chip s-a născut primul corpus de proporții al epigramaticii grecești, cuprinzând produse de gen ale unui mileniu și jumătate. Iar epigramele erotice nu erau mai puțin gustate decât celelalte. Cel ce a editat colecția nu este vreun oarecare mirean cu aplecări cărturărești, ci chiar Constantin Kephalas, înțeleptul palatului imperial (protopapas). Este posibil ca florilegiul lui să fi debutat tocmai cu acea categorie de epigrame care astăzi formează cartea a V-a a *Antologiei Palatine:* epigramele erotice. Și la fel de probabil este ca epigrama ce deschide acest ciclu să fi fost chiar opera lui Kephalas:

„Stârnind în inimi june un foc prea-înțelept,
încep cu bunul Eros această carte amplă.
Căci el e cel ce-o umple cu energie-aprinsă."

Aceste versuri nu aduc deloc cu tonul unei introduceri tipice pentru un „anticar". Adjectivul „prea-înțelept" poate fi interpretat polivalent. Un copist al colecției își va exprima la vreo 50 de ani după Kephalas reținerea. Deși nu a înlăturat epigrama, nu a omis să noteze pe margine: „Fugiți, tinerilor, de săgeata lui Eros, fiul Afroditei!" Această notiță ne arată că, în ciuda interesului anticarial care primează, destinatarii nu sunt uitați cu desăvârșire. Putem vorbi, însă, la acea vreme deja de interes anticarial?! Căci ne aflăm în perioada domniei lui Leon VI. În timpul lui Constantin VII Porfirogenetul apare acel trend cunoscut în istorie sub numele de enciclopedismul secolului al X-lea, ale cărui baze fuseseră puse cu circa două generații mai înainte, „Biblioteca" lui Fotie fiind dovada palpabilă cu privire la interesul pentru lexic, stil și formă, care prima față de grija pentru conținuturile morale. Altă dovadă este corpusul de nouă manuscrise de la sfârșitul veacului al IX-lea, ce sunt înrudite nu numai codicologic, ci și prin conținutul lor de o anumită factură

umanistă.[12] Florilegiul lui Ephalas păstrează nu doar opere erotice în general, ci o carte contrariantă chiar și pentru mentalitatea bizantină, *Παιδικὴ μοῦσα*,[13] dedicată pederastiei și alcătuită – cel puțin în cea mai mare parte – de Straton de Sardes (130 d. Hr.).[14] În manuscrisul nostru avem o notiță explicativă a celor ce urmează, inserată probabil de Kephalas: „Cine sunt eu, ca să trec sub tăcere muza băiețească a lui Straton – după ce am reprodus mai înainte toate operele ce i-au precedat? Straton a recitat-o anturajului său spre delectare, el însuși având parte de bucurii, adică față de stilul, nu față de sensul scrierii!“[15] Puținele mustrări de conștiință se cereau dezamorsate. Căci atunci când Straton susține încă din prima epigramă a operei că toate cântecele ce urmează, fiind dedicate dragostei de băieți, nu prea au multe în comun cu muzele, rezultă fără umbră de îndoială că pentru el conținutul, iar nu stilul, era cu precădere important. În schimb, Kephalas (sau cine o fi scris notița) a crezut că justifică îndeajuns editarea epigramelor, dacă trimite la limbaj și stil (*ἀπαγγελία*), deși este evident stânjenit de acest demers.

În ceea ce privește statutul culegătorului – Kephalas este cleric – nu e deloc neobișnuit. Nimic nu susține ipoteza că – atât cât ne este nouă cunoscută calitatea instruirii clerului bizantin – Kephalas ar fi fost la curent cu rigorismele unui Vasile sau Hrisostom, iar, pe de altă parte, este probabil ca el să nu fi avut de la bun început prejudecăți „celibatare“ față de erotic. Noaptea nunții nu i-a fost, cu siguranță, primul pas pe calea senzualității.

Antologia lui, în orice caz, a supraviețuit cu maxim succes. La aproximativ optzeci de ani după Kephalas, lucrarea a fost revizuită,

[12] Vezi T. W. Allen, „A group of ninth-century greek [sic!] manuscripts“, în *The Journal of Philology* 21 (1893), 48-55; acestui corpus de manuscrise îi aparține și Palatinul Heidelbergian 398, care conține printre altele și versurile erotice ale lui Partenie din secolul I d. Hr. Îi mulțumesc pentru indiciu domnului A. Hohlweg.

[13] „Muza băiețească“ (n. tr.).

[14] *Anthologia*, Cartea XII.

[15] *Anthologia*, vol. IV, p. 9.

mai ales prin extinderea corpusului epigramatic.[16] Antologia este coloana vertebrală a acelui bine-cunoscut *Codex Palatinus 23* al Bibliotecii din Heidelberg, care a dat numele întregii *Antologii Palatine*. Prin colecția amintită pare să fi fost satisfăcută și cererea de epigramatică erotică a cititorului bizantin; sau, cel puțin, a celui din perioada mijlocie. Și nici plăcerea de a scrie epigrame nu s-a pierdut, căci din această epocă ni se păstrează mai multe colecții. De menționat ar fi Ioan Mavropus, mai întâi profesor de retorică, ulterior episcop. Mavropus este o anima candida de o adâncă trăire religioasă. Tema eroticului i-a fost străină, iar colecția ce ni se păstrează de la el nu conține astfel de mostre. Un alt epigramist, Christofor Mitylenaios, tratează toate temele posibile, dar în afară de epigramele cu scop consolator, majoritatea sunt o satiră la adresa slăbiciunilor omenești nevinovate, a „chestiunilor nostime“, după cum le numește Krumbacher. Situația se schimbă însă radical în cazul lui Ioan Geometres, care, deși nu evită subiectele senzuale, totuși nu mai este binecuvântat cu naturalețea vechilor epigramiști vizavi de erotic, ci forțează neinspirat nota:

> *„O, pârjolul dragostei! Ce făcui, nebunul de mine?*
> *Ce să mă fac acum? Mă lasă, fată dragă, a sorbi*
> *din seva buzelor iubite. Și, totuși, focul nu se ostoiește...*
> *Numai un doctor știu, ce setea îmi va vindeca.*
> *Iubirea doar printr-o iubire cu mult mai arzătoare se va liniști:*
> *Doamne Hristoase, Ție m-am încredințat; izvorăște-mi ape*
> *ce arșița-mi nebună vor răcori alinător!“*[17]

Se pare că erotica, așa cum este ea exprimată în poezia secolului al VI-lea, nu mai este aceeași la literații de mai târziu. De aceea, nici nu ne mai surprinde că în secolul al X-lea romanul și povestirea hagiografică dispar aproape cu desăvârșire, în ciuda fascinației

[16] Pentru evoluția colecției vezi H. Beckby în vol. I al lucrării *Anthologia*, p. 68 ff.

[17] I. A. Cramer, *Anecdota graeca e codd. Paris.* IV, Oxford 1841, p. 316.

pe care o exercitau. Astfel apune o literatură care prin naturalețea și setea de detalii pitorești constituise dintotdeauna un mediu al insinuării erotice. Hagiografia este în secolul al X-lea în mare parte sistematizată și tipizată de Simion Metafrastul. „Textus receptus" nu mai permite nici un fel de capriole. Totuși – spre exemplu – motivul sfintei nude nu dispare complet. Cunoaștem în jurul anului 900 *Vita* unei inventate Sfânta Teoctista din Lesbos, scrisă de magistrul Niceta[18], o sosie a Sfintei Maria Egipteanca fără trecut promiscuu, ceea ce spune multe. Mai relevant ar fi martiriul unei familii sfinte, al soților Galaction și Epistema din Emesa, alcătuit de un anume Eutolmios într-un timp antemetafrastic greu de precizat.[19] Emesa este patria lui Heliodor, iar Galaction și Epistema sunt la Tatios părinții lui Klitophon. Totuși, martiriul nostru nu are nimic de-a face cu o „salvare a onoarei prin nuanțe hagiografice" a romanului lui Tatios.

Așadar, pe de o parte conservare a patrimoniului, pe de alta, regres al creațiilor erotice noi. Să-și fi pierdut oare mitul din puterea stimulativă?

În primul rând, se pare că filologia are un efect devastator asupra mitului, inclusiv al celui erotic, căruia îi este anihilată forța afectivă. Romanul erotic se reduce la o simplă „matrice stilistică". Astfel de chestiuni joacă un rol central încă în „Biblioteca" lui Fotie, iar îndoielile morale, pe care patriarhul le emite, reprezintă, în ciuda gravității lor, mai degrabă un appendix. Mihail Psellos este foarte important pentru evoluția ulterioară. Între el și Fotie avem perioada marcată de Constantin VII Porfirogenetul, cea a conservării de patrimoniu de care vorbeam mai înainte. „Elenismul" nu mai reprezenta un pericol, cel puțin așa credeau toți.

Secolul al XI-lea va trage concluziile necesare din această conservare a patrimoniului: calitatea de literat oferea siguranță în fața oricăror acuze. Unei renașteri a criticii și editării de text îi urmează

[18] *Bibliotheca Hagiographica graeca*, nr. 1723 și 1724.

[19] *Op. cit.*, 665 și 666.

revitalizarea conținuturilor. Psellos este mintea cea mai strălucită a acestei tendințe. Ce-l interesa pe el era, bineînțeles, filozofia, revigorarea studiului lui Platon în cadrul unei Ortodoxii formale. Totuși, instituțiile ecleziastice l-au bănuit constant de elenism, Psellos fiind pus des în postura de a se justifica. Dar, bun vorbitor cum era, s-a descurcat de minune. Ca urmare, acuzatorii s-au îndreptat împotriva ucenicului lui Psellos, Ioan Italos, care nu era prea dăruit retoric și – italian fiind[20] – era lipsit de susținere în societatea bizantină. Împotriva lui a fost intentat un proces în urma căruia a fost condamnat. Tipic pentru judecătorii săi: nu s-a vorbit nici un moment de viață elenă, *i. e.* păgână, ci s-au luat în discuție doar afirmații singulare, considerate a fi absolut incompatibile cu dogma ortodoxă.

În orice caz, Heliodor și Tatios erau citiți în continuare. Iar Psellos și-a propus să-i verifice pe cei doi în privința exemplarității lor stilistice. Comparându-i, el îl preferă pe Heliodor. Bineînțeles că nu fără obiecții. Psellos este la curent și cu faptul că unele voci obiectaseră la adresa moralității romanului și încearcă să le combată, chiar dacă fără tragere de inimă. Psellos trebuie să fi știut că Tatios este cu mult mai rău famat decât Heliodor, căci se face simțită o anumită tendință de distanțare; în nici un caz însă nu recomandă ignorarea scrierii, după cum nici Fotie nu a făcut-o.[21]

În ciuda permisivității generale, a existat și în această perioadă o oarecare atitudine de respingere, de exemplu printr-un om al Bisericii, mitropolitul Grigorie din Corint, mai tânărul contemporan al lui Psellos, care îl condamnă drastic pe Tatios dimpreună cu „celelalte scrieri rușinoase".[22] Să fie oare intenționată trecerea sub tăcere a lui Heliodor? Oricare ar fi răspunsul, se pare că nici lui Heliodor nu i-ar fi stricat o apologie. Fapt întreprins la un secol după Psellos de către Filip Filozoful în a sa *Introducere la*

[20] Cu ascendență probabil normandă.

[21] Vezi o trecere în revistă a edițiilor la Gürtner, *op. cit.*

[22] C. Walz, *Rhetores graeci* VII, 2, 1236.

casta Hariclee. Filip nu are nici un fel de probleme cu aspectele crepusculare ale romanului, care altora le săreau în ochi.[23] Este adevărat că în carte apar unele scene şocante, dar această polaritate dintre Bine şi Rău, cu predominanţa Răului, nu face decât să corespundă realităţii pe care o întâlnim oriunde se articulează relaţii sociale. Personajele pozitive ale romanului reprezintă cele patru virtuţi cardinale ale creştinismului, iar culmea moralităţii este înfrânarea de la poftele trupului, întrupată de Haricleea însăşi. Până şi suma cifrelor date de literele numelui ei[24] este minunatul număr sfânt 777, iar parcursul ei existenţial îl oglindeşte pe cel al creştinului autentic, străbătând neabătut spre Dumnezeu calea grea presărată cu primejdii şi ispite.

Romanul se transformă într-o alegorie, fiind greu de întâlnit un ton apologetic mai acut.[25] Motivele narative sunt smulse din ambientul păgân şi asociate fără menajamente cu mistica de factură creştină. Dacă o astfel de apologetică a produs impresie, nu

[23] Este neîndoielnic că acest Filip a trăit în secolul al XII-lea, provenind din ducatul normand din Italia de Sud. Textul lui este editat în addenda ediţiei lui A. Colonna.

[24] Să nu uităm că sistemul numeric grecesc este redat prin litere, asemenea celui roman (n. tr.).

[25] Astfel de încercări sunt prezente şi în perioada modernă. Pentru F. Altheim de exemplu *(Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum,* Halle, 1948), romanul de dragoste din Antichitatea târzie ia naştere din dorinţa religioasă de a reprezenta mitul patimii şi al morţii Zeului. Pentru K. Kerényi *(Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung,* Tübingen, 1927), originile mitice şi reîntoarcerea la mit sunt matricea acestei literaturi. Mai ales în corespondenţa cu Thomas Mann afirmă că Isis şi Osiris, cei ce se iubesc şi suferă, supuşi morţii şi ulterior înviind, se erijează în literatura romanescă în simboluri ale vieţii omului. Pentru R. Merkelbach, în cele din urmă *(Roman und Mysterium in der Antike,* München, 1962), romanele sunt destinate iniţiaţilor în mistere sau celor ce sunt pe cale de a fi iniţiaţi. O. Weinrich *(Nachwort zur deutschen Übersetzung von Heliodoros Aithiopika durch Reymer,* Zürich, 1950) consideră, dimpotrivă, că mitul zeităţilor elenistico-orientale nu joacă în romane decât un rol minor.

cunoaştem... Dizolvarea sensului propriu al unui text în alegorie este un proces *sui juris.* Cei mai mulţi cititori vor fi scos-o odinioară la capăt şi fără astfel de capriole de gândire, căci erau de bună seamă conştienţi de literatura cu care au de-a face. O anume profesie socială, ce nu are nimic în comun cu alegoria, mai exact medicii, era cu siguranţă avizată. Medicul Rufos din Efes nu trebuia să-şi facă griji în privinţa Ortodoxiei – care încă nu exista – atunci când comenta lecturi de acest gen. Aetios din Amida, medicul personal al împăratului, îşi făcea în secolul al VI-lea la fel de puţine griji în această privinţă atunci când l-a preluat pe Rufos[26]: pentru disfuncţionalităţi de potenţă prescrie diferite doctorii şi terapii, printre care se numără clar şi lectura cărţilor ce descriu detaliat actul sexual. Acestea promiteau în ochii lui un efect excitant. Ceea ce înseamnă în acest context că se face referire la romanele de dragoste, după cum ne declară medicul personal al împăratului Graţian, Teodor Priscian, care a scris şi tradus ulterior în latină un *Euporiston,* ce nu se mai păstrează în varianta originală greacă. Terapia lui Priscian pentru slăbiciuni de potenţă este fără ocolişuri, amintind de unele „realizări" ale medicinei sexologice americane din ziua de astăzi: „*...eos quiescere convenit, non solum noctis spatio verum etiam diei; uti plumis et mollioribus opertoriis vel straminibus convenit; interea puellarum speciosarum vel puerorum simile servitium procurandum est. Uti sane lectionibus animum ad delicias pertrahentibus, ut sunt Amphipolitae Philippi aut Herodiani aut certe Syrii Iamblichi, vel ceteris suaviter fabula amatorias describentibus.*"[27] Pe de altă parte, medicul de Curte Ioan Aktuarios

[26] „Aetios", în *Oeuvres de Rufus d'Ephèse,* ed. C. Daremberg şi C. E. Ruelle, Amsterdam, 1963, p. 125.

[27] „...se cade ca aceia să facă dragoste nu doar pe timpul nopţii, ci – într-adevăr – şi ziua; să facă dragoste între perne şi pături moi, pe saltele de acelaşi fel; în acelaşi timp, se recomandă a se apela la serviciile unor tinere arătoase sau al tinerilor. Căci bineînţeles că sufletul este purtat înspre plăceri de astfel de lecţii de genul celor ale Amphipolitei lui Filip, ale lui Herodian sau, evident, ale sirianului Iamblichos, precum şi de către toţi cei care ne zugrăvesc ademenitor

sfătuiește în secolul al XIV-lea ca, în cazul priapismului, să se evite contactul cu femei, inclusiv contactul vizual, și recomandă renunțarea la lecturile erotice.[28]

Eroticul se poate lipsi de mit. Iar în societatea bizantină el este prezent, ca întotdeauna, decuplat de mit – e o realitate, chiar dacă acest tip de erotic îngreunează analiza sistematică. Culegerile de legi din epoca bizantină mijlocie preiau pedepsele lui Iustinian, pe care pe alocuri le înăspresc. De acum, și adulterul va fi un delict penal. Ca să nu mai vorbim de contactul sexual împotriva firii, de forțarea la prostituare etc. Toate acestea, însă, nu ne dezvăluie prea multe, căci o carte de legi are ca scop doar enumerarea pe cât posibil exhaustivă a delictelor posibile, fără a ne informa și despre frecvența cu care au fost săvârșite. Printre altele, observăm unele ameliorări în dreptul canonic. În timp ce Vasile stipula pentru relațiile homosexuale cincisprezece ani de pocăință, cel puțin la Teodor Studitul (începutul secolului al IX-lea) pedeapsa a fost redusă la doi ani.[29] Să avem oare de-a face cu o poziție mai tolerantă a Bisericii față de homosexualitate? Câtuși de puțin. Aici este vorba doar de un izvor contemporan din care reiese că pedepsele bisericești exagerat de lungi nu mai erau apreciate. Exista teama de a nu provoca indiferență și împietrire a inimii.

În privința prostituatelor, ni se păstrează o relatare care ne amintește de împărăteasa Teodora; numai metodele se schimbă.[30] Conform lui Mihail Psellos, pe vremea lui existau în Constantinopol

iubiri de poveste" (n. tr.); citat în latină din: Theodor Priskianos, *Euporiston*, ed. V. Rose, Leipzig, 1894, p. 133. Comentariu: menționata Suda pune în seama lui Filip o lucrare cu titlul *Rhodiacele*, care ar fi fost peste măsură de pornografică. Iamblichos este autorul unui îndrăzneț roman de dragoste din secolul al II-lea d. Hr., pe nume *Babilonicele*. În ceea ce-l privește pe Herodian, nu mai știm astăzi nimic despre el.

[28] Textul nu fost editat. Îi mulțumesc iarăși domnului A. Hohlweg că m-a făcut atent asupra lui.

[29] Teodor Studitul, *P. gr.* 99, 1728.

[30] M. Psellos, *Chronographie*, ed. E. Renauld I, Paris, 1926, p. 74.

la fel de multe cocote ca și pe timpul lui Iustinian. Împăratul Mihail IV nici măcar nu s-a obosit a le întoarce nici „cu vorba bună", nici – spre deosebire de Teodora – prin folosirea forței. El a construit o mănăstire mare, chivernisită din belșug, în care le-a adunat pe „fetele" ce voiau să se lepede de meseria rușinoasă, devenind monahii. Acestora nu le lipsea nimic, de aceea nu puține au dat curs invitației. Nu avem însă cunoștință despre supraviețuirea așezământului, iar, după toate probabilitățile, cu vremea a scăzut și numărul locatarelor.

Informațiile privind viața sexuală au în general în vedere – conform caracterului cronisticii bizantine – cercurile înalte și foarte înalte, mai ales din preajma împăratului și a Curții. Heraclie a trăit, de exemplu, peste treizeci de ani căsătorit cu nepoata sa Martina, un mariaj incestuos conform legislației de odinioară, aflat sub incidența dreptului penal, ca să nu mai vorbim de sancțiunile canonice. Patriarhul încercase fără rezultat să-l abată de la gândul acestei căsătorii, dar până la urmă s-a văzut nevoit a o încorona pe Martina împărăteasă. Cronicarul a interpretat malformațiile primilor doi copii pe care i-au avut ca pe o pedeapsă binemeritată din partea lui Dumnezeu. Plebea adresa injurii în hipodrom perechii împărătești, iar un frate al bazileului ar fi spus în glumă atunci când Heraclie a luat-o pe Martina cu el în campanie, că împăratul vrea să-și aibă păcatele aievea în fața ochilor.[31] Cronistica s-a aplecat cu mare atenție asupra vieții împăraților iconoclaști. Ținta principală este împăratul Constantin V. Conform lui Teophanes, acesta s-a dedat la cele mai sălbatice rătăciri, invocând pe diavol și aducând jertfe de cai. Istoricul relatează despre dansuri lascive în compania apropiaților. Soldaților le-a dăruit mănăstiri întregi, făcând din ele cazărmi. Se face aluzie și la homosexualitate. Împăratul i-a forțat pe călugări să se perinde în hipodrom

[31] *Nicephori Opuscula historica*, ed. C. de Boor, Leipzig, 1880, p. 14 și 23; *Theophanis Chronographia*, ed. C. de Boor, Leipzig, 1983 [sic!, de fapt, 1883, n. tr.], p. 300.

prin fața lui, cu câte o femeie la braț, „în timp ce poporul îi înjura și-i scuipa". La fel de nestrunit era și guvernatorul lui din Efes. După ce i-a adunat cu forța într-o arenă sportivă pe călugării din oraș, i-a lăsat să aleagă între a se căsători și a li se scoate ochii și a fi exilați. Nu puțini au optat pentru prima variantă, „pierzându-și mântuirea sufletului". Cel mai bine informat este Georgios Harmatolos: Constantin venera în locul sfinților, asemenea unui nou Iulian Apostatul, pe Afrodita și pe Dionysos, aducându-le sacrificii într-o biserică profanată din afara orașului, unde se celebrau orgii în cadrul cărora ar fi fost măcelărit chiar și un copil.[32]

Normal că nu trebuie să luăm în serios toate aceste acuze. Post festum, orice calomnie la adresa iconoclaștilor era bine-venită. Nu este însă de negat faptul că, într-adevăr, iconoclaștii au oprimat din felurite motive idealurile monastice ale castității și fugii de lume. Mănăstirile, ca simboluri ale trăirii ascetice, sunt interzise vreme îndelungată. Iar în așezămintele ce au supraviețuit, se pare că domnea un „libertinaj" destul de accentuat. Influența mănăstirilor, ca și cea a ierarhiei bisericești, a cunoscut un regres, căci în anii tulburi ai celor două perioade iconoclaste mulți episcopi s-au compromis total. În ceea ce privește mănăstirile, este suficient să privim canoanele unui sinod ținut la circa douăzeci de ani după cearta iconoclastă.[33] Astfel, aflăm că acei călugări ce fugiseră de persecuția iconoclaștilor s-au dedulcit între timp la viața fără constrângeri, nemaidorind să se întoarcă în mănăstire. Sau că unii mireni puneau stăpânire pe așezămintele monahale, autonumindu-se stareți. Obiceiul pare să fi fost chiar încurajat, pentru că noii stareți erau în general bogați, în acest fel nădăjduindu-se că ei vor reabilita situația materială a mănăstirilor spoliate de iconoclaști. După o vreme, domnii respectivi au ajuns să considere mănăstirile ca pe o proprietate privată, ca pe un „câștig irevocabil", iar urmările pentru monahism au fost asemănătoare cu cele din Franța

[32] *Icephori Opuscula* 74; *Theophanes* 413.437.442f; *Georgii Monachi Chronicon*, ed. C. de Boor, Leipzig, 1888, p. 750-752.

[33] Rhalles-Potles, *op. cit.* II, p. 646 ff.

sau Italia secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, fără ca mari reformatori să se ridice împotriva unor astfel de abuzuri. În pragul secolului al IX-lea acest monahism a cunoscut o anumită revitalizare datorită lui Teodor Studitul, dar în a doua etapă a certei iconoclaste Teodor nu a mai putut conta pe loialitatea călugărilor săi, de aceea nici nu s-a mai auzit ceva despre o efervescență a trăirii duhovnicești în Mănăstirea Studion. Pe lângă aceasta, nici în a doua etapă mănăstirile nu au fost tabu. Este emblematic că împăratul Mihail II și-a căutat soție în mănăstire, răpind-o pe o monahie pe nume Eufrosina.[34] De n-ar fi fost împărat, ar fi trebuit conform legislației în vigoare din Ecloga să i se taie nasul.

Dacă până atunci mănăstirile constituiseră vârful de lance al rigorismului ortodox, după cearta iconoclastă ele cad pe o perioadă îndelungată, din proprie vină, din demnitatea de ocrotitoare ale moralei.

Reabilitarea Ortodoxiei după moartea împăratului Teofil a fost sărbătorită ca renaștere a pietății autentice. În ceea ce privește însă înaltele fețe bisericești, pietatea se rezuma la nimic mai mult decât a conjura la loialitate față de dogmă. În rest, nu prea s-a schimbat nimic. Împăratul Mihail II își permitea nepedepsit să ia în derâdere, alături de vicioși-i curteni, în văzul tuturor, ceremoniile liturgice ale credinciosului patriarh Ignatie. Firește că bazileul avea o metresă, pe care în cele din urmă s-a văzut nevoit a o ceda co-împăratului său, Vasile I, care s-a căsătorit cu ea, ridicând-o la rangul de împărăteasă.[35] Fiul lui, Leon VI, se însoară pe rând cu toate amantele pe care le întreținuse în căsătoriile anterioare.[36] Viața aventuroasă a împăraților Alexandru și Roman II, pe care ne-o dezvăluie cronicarii, avea de bună seamă și o latură sexuală.[37] Cu formulări

[34] *Theophanes continuatus*, p. 79 (Bonn).

[35] Vezi H.-G. Beck, *Byzantinisches Gefolgschaftswesen*, München, 1965.

[36] Privitor la aceste căsătorii și la consecințele lor canonice vezi H.-G. Beck, *Geschichte der Orthodoxen Kirche im Byzantinischen Reich*, Göttingen, 1980, p. 118 ff.

[37] Joannis Scylitzae, *Synopsis historiarum*, ed. J. Thurn, Berlin, 1973, p. 193-194 și 248.

atent alese, dar pline de înțeles, Psellos ne povestește despre poftele lui Constantin VIII, precum și despre viața promiscuă a fiicei lui, împărăteasa Zoe, care n-a ezitat să-și dea acordul la un *ménage à trois* cu împăratul Constantin IX și cu Scleraina, concubina acestuia.[38]

Cu Comnenii, la Curte revin aparent înfrânarea și morala, dar deja nepotul lui Alexios I, împăratul Manuil I, nu se dădea în lături de la incest, prinții și prințesele casei sale urmându-i cu sârg exemplul.[39]

Trebuie să accentuăm din nou că nu putem generaliza, nu putem afirma că întreaga societate era roasă de aceeași viață coruptă, ce caracteriza mediul Curții. La fel de tare trebuie accentuat însă și faptul că lipsesc, totuși, izvoarele necesare pentru a infirma fără drept de apel această ipoteză. În contextul dat, este important de observat că literații vremii nu aveau deloc de-a face cu modele de viață morală atunci când preaslăveau pe bazileu și pe prinți. Pe de altă parte, panegiricele adresate lor abundau în aspecte etice. „Un dublu adevăr“ își croiește încet drumul. În ceea ce privește Biserica, printre patriarhii acestei generații se numără mult prea multe nulități pentru a fi capabili să facă din instituția lor o contragreutate. Marile figuri pe care le avem, Fotie sau Nicolae I, erau prea absorbite de politica bisericească pentru a mai găsi vreme de catehizare a societății în care trăiau.

Privitor la literatura erotică, mai exact, la producția erotică proprie, literații nu sunt la început prea tentați de astfel de teme. În schimb, avem multe importuri. În această epocă, foarte mulți se arată interesați de traduceri din limbi orientale, cale pe care a pătruns în Bizanț și *Cartea despre Syntipas Filozoful*, tradusă din siriacă în greacă probabil în Melitene (la granița de pe Eufrat), pe la sfârșitul secolului al XI-lea.[40]

[38] M. Psellos, *Chronographie* I, p. 25 și 44 ff. Vezi și mai jos p. 137.

[39] Vezi mai jos 139.

[40] *Michaelis Andreopuli Liber Syntipae*, ed. V. Jernstedt, Petrograd, 1912.

În realitate este vorba de cea mai autentică novelistică elenistică, pierdută la sfârșitul Antichității din tradiția greacă, dar care a supraviețuit prin traduceri și adaptări în aria Orientului Apropiat. Narațiunea se învârte în jurul regelui Cirus și al Celor Șapte Înțelepți. Fiul regelui, căruia învățătorul său, filozoful Syntipas, îi interzisese pentru o vreme – ca exercițiu ascetic – să mai vorbească, rezistă din răsputeri la avansurile nerușinate ale reginei, mama sa vitregă, pe care o mânie așa de tare, încât aceasta îl calomniază în fața suveranului că ar fi încercat s-o necinstească. Regele își condamnă, prin urmare, la moarte propriul fiu, care nu se poate apăra, deoarece este oprit a vorbi. Cei Șapte Înțelepți, argumentând că nimeni nu poate fi condamnat dacă nu are șansa să se apere, încearcă să-l convingă pe monarh că acuzațiile legate de sexualitate venite din partea femeilor nu sunt demne de crezare. În acest sens, ei povestesc pildă după pildă; regele ridică după fiecare din ele pedeapsa. Dar și maștera vine cu propriile-i „contra-pilde“, care îl determină pe rege să se răzgândească de fiecare dată. Acest du-te-vino durează până când, în cele din urmă, expiră perioada de tăcere a tânărului prinț. Acum se poate apăra și singur, iar maștera plătește pentru intriga ei. Avem așadar de-a face cu o poveste-cadru, ce include un florilegiu de scurte pilde, care – după toate probabilitățile – circulau individual la început și care prezintă în stil anecdotic un material narativ de mare popularitate, ceva în genul așa-numitelor „oglinzi ale femeilor“[41]. Aceste povestiri sunt declarat erotice și pline de cinism. Cu toate contrapildele mamei vitrege, perversitatea femeilor este evidentă, fapt savurat în mod deosebit de compilatorul florilegiului. Bărbații sunt prezentați ca niște netoți, în spatele cărora femeile își fac jocurile. Iată povestea unei femei care, după ce și-a satisfăcut poftele cu doi bărbați consecutiv, îl vede pe soț venind acasă. Rapid, organizează o bătaie aparentă între cei doi amanți și îi spune

[41] Termen tehnic *(specula mulierum)* vizând lucrări ce înfierează moravurile femeiești; gen literar consacrat de satira a VI-a a lui Juvenal (sec. II) (n. tr.).

bărbatului încornorat că unul dintre bătăuşi s-a refugiat, urmărit de celălalt, în casa lor. Şi bineînţeles că naivul o crede. Sau povestirea cu papagalul ce dă în vileag în faţa soţului adulterul consoartei. Ea reuşeşte însă prin iluzii optice şi sonore să-l facă pe papagal ca în ziua următoare să-i relateze bărbatului despre trăsnete şi fulgere pe timpul nopţii, deşi bietul om ştie prea bine că toată noaptea n-a plouat. Astfel, papagalul îşi pierde credibilitatea, iar femeia nu mai are a se teme de nimic. Se organizează uneori probe de potenţă, descrise în tot dramatismul lor; sau codoaşa face apel la multiple tertipuri; sau bărbaţii pândesc prin taverne pe trecătoarele de pe stradă; sau plugarul aflat la ţarină nu are habar despre cele ce se petrec acasă. Povestitorul nu are reţineri. Pudoarea e perimată, iar actul erotic nu are nevoie de nici un fel de preliminarii preparatorii. Picanteria nu se mai disimulează sub înflorituri stilistice, ci irumpe direct şi fără menajamente, spre deosebire de Decameronul lui Boccaccio care împrumută acelaşi material narativ, însă trecut prin sita adaptărilor medievale apusene. Suculenţa acestui erotism nu lasă întru nimic de dorit. Conştiinţa, de exemplu bunul-simţ creştinesc, nu se autosesizează nici măcar în cazul traducătorilor greci, de la care ne-am fi aşteptat la pudoare. Totul se desfăşoară într-un univers rural. E o lume cu norme inflexibile ce îi lasă femeii prea puţin „spaţiu de mişcare". Dar ea şi-l creează singură, se emancipează, nu prin răsturnarea dogmelor, ci prin ocolirea lor cu rafinament, fapt pe care-l savurează din plin.

Este totuşi ciudat că această carte nu a lăsat urme în literatura bizantină, deşi se pare că a fost citită intensiv, după cum ne-o arată numărul mare de cópii care ni s-au păstrat. Câteva secole mai târziu avem chiar o prelucrare ce vizează înainte de toată simplificarea lingvistică şi stilistică, mai exact ameliorarea inteligibilităţii textului. Cum să comentăm? Iată o ipoteză, ce oricând poate fi înlocuită cu una mai bună a cititorului. Până şi romanele Antichităţii târzii aveau probleme în a fi apreciate de reprezentaţii „serioşi" ai şcolilor filologice şi de către literaţii cu pregătire clasică solidă. Sau, cum a explicat O. Weinrich, clasiciştii le-au refuzat în *ars poetica* lor orice drept de refugiu în cultura literară, tratându-le ca pe nişte bastarzi ce-şi asigură cum pot supravieţuirea. Graniţele acestor moduri diferite de evaluare s-au şters cu timpul, iar conceptul de „clasic" s-a extins pentru bizantinii de mai târziu. Ca dovadă, faptul că „aticişti" de marcă, asemenea unui Psellos, îşi luau ca model de stil pe un Heliodor sau Tatios. În tot acest context, Syntipas făcea notă discordantă. Căci unui Psellos sau altuia de talia lui nu le-ar fi trecut prin gând să identifice în acest roman modele stilistice. Nici nu se punea problema de a fi acceptat în canonul bibliofil, relevant din punct de vedere filologic. Şi totuşi cartea s-a citit. Cercul cititorilor, mai exact cercul celor ce ştiau să citească şi citeau cu plăcere, nu era prea mare; totuşi, Syntipas era citit destul de mult. De aici rezultă logic că aceşti mândri aticişti se numără şi ei printre cititorii romanului, pe care se prea poate să-l fi savurat, ceea ce înseamnă în continuare, că le-au dat exemplarul lor spre transcriere celor interesaţi. Nici nu se gândeau însă a-l face pe Syntipas accesibil tuturor neaveniţilor. Astfel, romanul „s-a dat la fund", ca să spunem aşa, dar se pare că în subteran s-a acomodat de minune, fiind la adăpost de privirile marilor apostoli ai moralei.

A venit vremea să vorbim puţin despre eposul naţional al Bizanţului despre luptătorul de frontieră Digenis Akrites.[42] Despre un epos poate fi vorba cel mult în prima parte. Partea a doua, care este cu mult mai extinsă şi care ne va interesa în cele ce urmează, nu este decât o succesiune un pic dezlânată, în manieră romanescă, de scene şi episoade din viaţa eroului, unele din ele relatate chiar de el. Multe ne amintesc de actele de vitejie ale lui Alexandru cel Mare din „Alexandria", iar altele sunt motive epice preluate din cântece eroice. Opera trădează de la început – chiar şi în versiunea ei cea mai veche de la Grottaferrata (secolul al XII-lea) – o bună familiarizare cu Heliodor şi Tatios, deşi autorul reuşeşte să redea atmosfera luptelor de la frontiera de pe Eufrat cu arabii şi cu bandele de tâlhari. Tot ceea ce contează în roman este vitejia protagonistului, fapt de care ţine şi prezenţa „frumoasei", care, de

[42] *Digenes Akrites*, ed. J. Mavrogordato, Oxford, 1956.

multe ori ascunsă într-un copac sau altundeva, este martora directă a curajului său. Nesiguranțe de natură morală nu prea avem. Digenis își răpește aleasa printr-o lovitură neașteptată, măcelărind fără regrete garda viitorului socru, un general al trupelor bizantine de frontieră. Doar cu mare putere de stăpânire, el se reține de la a căsăpi și rudele apropiate ale fetei. Căsătoria ce urmează este învăluită în lumină, iar grija lui Digenis pentru soața lui este zugrăvită în tușe gingașe; ceea ce nu-l împiedică defel să mai calce și prin alte cuiburi. Într-una din călătoriile sale întâlnește o arăboaică tânără, care fusese răpită de un creștin și apoi abandonată în deșert. Digenis pune mâna pe ea și o siluiește. Și, cât se poate de nevinovat, îl obligă pe cel care o părăsise să o primească înapoi, pe urmă dispare din peisaj. Eroul nostru nu e lipsit chiar de orice simț al dreptății, numai că justificările sale sunt destul de rudimentare: „Nu știu ce-a fost cu mine. Focul și iarba nu se împacă. Mintea nu mi-a fost trează, iar Satana și-a făcut jocul." Ulterior, eroul nostru se luptă cu amazoana Maxima, pe care o învinge și acceptă – fără a se gândi că are soție – oferta războinicei de a-și dărui lui fecioria. Soția are, evident, unele suspiciuni și Digenis încalecă pe cal și pornește în căutarea amazoanei, pe care – găsind-o – o ucide, considerând-o cauză a adulterului său. Este foarte relevant că într-o versiune târzie de secol XVII a unui călugăr, Digenis nu se mai atinge de arăboaica găsită în deșert, iar după ce păcătuiește cu amazoana – a cărei ucidere este trecută sub tăcere – el se pocăiește.[43] Ceea ce vine prea târziu...

Eroul prezentat aici – mort tânăr, de altfel – n-ar mai fi contenit întreaga viață cu pocăința, dacă avem în vedere toate aventurile lui erotice sau alte excese, ca să nu mai vorbim de pedepsele canonice ce i s-ar fi cuvenit. Dar scena evenimentelor este în izolarea de la frontiera Eufratului, acolo unde nu răzbătea nimic din civilizația și normele culturale bizantine. „Biserica" nu apare, așa cum nu apar aproape deloc nici veghetorii bisericești ai moralei.

[43] Această versiune a lui Ignatie Petritzes este redată de S. Lampros, *Collection de romans grecs en langue vulgaire et en vers*, Paris, 1880, pp. 111-237.

Numite sunt doar lucrurile exterioare din domeniul religios. Despre Ortodoxie se face pomenirea numai în sensul unui crez conformist, recitat pe de rost, care, pe deasupra, constituie după cum se pare o inserare târzie. Nu este nicidecum improbabil ca o bună parte a scenelor povestite în roman și a cântecelor vitejești ce le stau la bază să își aibă originea în epoca acelei eroice „Reconquista", prin care bizantinii le-au smuls arabilor într-o contraofensivă hotărâtă teritoriile răpite în secolul al VII-lea. Pe lângă asta, se poate ca și luptele din secolele X și XI dintre clanurile aristocratice să fi oferit romanului material suplimentar. Ceea ce ne duce la concluzia că „Digenis" se raportează la o perioadă caracterizată în provincie de lipsa asprimilor legii și de absența conduitei morale creștine.

Într-un târziu, prin secolul al XII-lea, tot acest material istoric ajunge și în capitala Imperiului, unde – în cercurile cărturăriei dedicate antichităților – au fost introduse un pic asonant în romanul Antichității târzii, lucrându-se puțin și la îmbunătățirea „calității ortodoxe". Astfel, se prea poate ca și pocăința de care dă dovadă eroul să fi fost reactualizată. Totuși, nu s-a mers prea departe. Înalta filologie și clerul superior nu au dezvoltat un interes „profesional" față de acest material narativ, ceea ce nu înseamnă însă absența oricărui fel de preocupare.

Amorala erotică devine în perioada Bizanțului de mijloc chiar subiect al istoriografiei înalte. Deja Procopiu se remarcase în secolul al VI-lea în direcția respectivă. Dar relatările lui picante privind imorala tinerețe a împărătesei Teodora sunt, înainte de toate, parte a polemicii sale cu familia împăratului. Chiar și atunci când se contrazice, fapt ce se întâmplă des, nu este consecința delectării cu cancanuri erotice, ci mai degrabă rezultat al urii, în numele căreia era pregătit să jertfească orice obiectivitate și logică. În ceea ce-l privește însă pe Mihail Psellos, ca să ne întoarcem la epoca noastră, el istorisește de dragul istorisirii în sine.[44] Fără finalitate politică. Doar se amuză copios și dorește a-i înveseli și pe cititori. Motiv

[44] M. Psellos, *Chronographie* I, p. 44 ff. și passim.

pentru care își trădează, prin descrierea detaliată a anumitor scene, scopurile înalte pe care și le propusese ca istoric. Textul principal este înțelenit de excursuri însoțite de neconvingătoare considerente morale. Cel mai mult îl atrage viața amoroasă a împărătesei Zoe, frumoasa fiică a bazileului Constantin VII. În timpul primei căsătorii cu vârstnicul Roman III, ea se îndrăgostește de un tânăr și chipeș slujbaș de la Curte. Zoe se afișează cu el fără rușine, în văzul tuturor. Ea se culcă cu amantul chiar atunci când este întinsă pe pat lângă împărătescu-i soț, căruia argatul ar fi trebuit, de fapt, să-i maseze picioarele. Moartea lui Roman III nu a găsit-o, cu siguranță, într-o stare de feciorelnică inocență. În orice caz, buna împărăteasă se mărită cu slujbașul pe care-l face împărat sub numele de Mihail IV Paflagonul, și el mort de timpuriu. Într-o primă fază, Zoe are un interludiu cu nepotul decedatului, ajuns la rându-i împărat, care însă la scurtă vreme va fi răsturnat de pe tron, fiind în cele din urmă mutilat. Lui îi urmează Constantin IX Monomahul, reîntors din exil direct pe tron. Zoe însă, între timp trecută de 60 de ani, avea pretenția ca noul bazileu s-o ia în căsătorie, de acest mariaj depinzând legitimitatea lui ca împărat, bineînțeles că nu din punctul de vedere al dreptului imperial, ci în fața poporului care, în mod uimitor, încă mai ținea cu fidelitate la dinastia macedoneană care nu mai supraviețuia decât în Zoe și într-o soră a ei. Într-un amestec de respect și condescendență, mulțimea o iubea pe extravaganta Zoe. De aceea, legitimitatea de care vorbeam era de factură sentimentală și, totuși, inevitabilă. Normal că împăratul Constantin nu era interesat de Zoe, poruncind cu prima ocazie să-i fie adusă amanta din exilul în care se aflase și el – de altminteri, o amantă incestuoasă, căci îi era nepoată. Pentru un împărat bizantin el se comportă însă cu neobișnuită timiditate. Mai întâi Scleraina, acesta era numele de familie al amantei, a fost transportată la Constantinopol și depusă discret undeva în oraș. Din acest azil, modest la început, a luat naștere încetul cu încetul, prin reamenajări succesive, un adevărat palat. În loc ca împăratul să-și îndeplinească funcția de supervizor general al construcțiilor din capitală, el pierdea ceasuri îndelungate în casa

concubinei. Chicotelile suitei erau însă ținute în frâu, mai bine zis, împăratul le ținea la respect prin simplul fapt că în orele fără sfârșit îi îmbuiba cu de toate pe cei ce-l așteptau. În cele din urmă, a adus-o pe Scleraina în palatul imperial, iar împărăteasa Zoe – între timp înconjurată de pomade și icoane și ajunsă la vârsta înțelepciunii – nu s-a dat înapoi de la o dragoste în trei, care a mai fost consfințită și printr-un contract supus aprobării senatorilor, dintre care doar puțini nu și-au putut reține strigătele de indignare, de altfel rapid anihilate.

Nici urmă de protest din partea Bisericii sau a juriștilor vremii. În acești ani, patriarh este renumitul Mihail Cerularie, care a știut întotdeauna să-și impună în fața împăratului politica ambițioasă. El fusese în tinerețe bănuit de un complot împotriva casei imperiale, găsind refugiu numai în veșmântul preoțesc. De aceea se pare că nu a considerat necesar să se amestece în afacerile amoroase ale maiestăților lor, temându-se să nu atragă asupra sa acuze din vremuri de mult uitate.

Psellos nu-și ascunde câtuși de puțin amuzamentul, relatându-ne toate întâmplările. Mai ales că era amorezat puțin de Scleraina, căreia avea din când în când permisiunea de a-i recita din Homer. Din nuvelistica erotică de genul lui Syntipas s-a dezvoltat una curtenească. Iar ceea ce la sat era „de la sine înțeles“, fiind la ordinea zilei, devine de-acum și morav de Curte. Și nimeni nu se arăta deranjat.

O linie asemănătoare lui Psellos urmează și cronicarul Niceta Choniates un veac mai târziu, chiar dacă nu cu același talent scriitoricesc precum predecesorul său.[45] Ceea ce au însemnat, pentru Psellos, Zoe și Scleraina, avea să fie, pentru Choniates, Andronic Comnenul, mai târziu împărat sub numele de Andronic I, Don Juan-ul secolului al XII-lea, al cărui farmec diabolic îl fascinează până și pe cronicarul nostru. Niciodată, nici măcar față de împăratul Andronic I, nu emite o judecată unitară și, chiar și atunci când zugrăvește cele mai reprobabile scene, este nevoit – constrâns

[45] Niketas Choniates, *Historia*, ed. I. A. Van Dieten, Berlin, 1975, p. 101 ff și urm.

parcă de o forță superioară – să le atenueze prin relatarea unor momente simpatice. Andronic a fost un văr al lui Manuel I, amândoi nepoții lui Alexios I Comnenul. Lui Andronic i-a plăcut de la bun început să țeasă intrigi împotriva vărului său, mergând până la înaltă trădare. De exemplu, avea relații amoroase, împotriva legii sângelui, știut de toată Curtea, cu o nepoată a împăratului care îi era nepoată și lui. Prin aceasta nu făcea defel notă discordantă cu uzanțele clanului Comnenilor; căci, pus să se justifice, a argumentat cu nevinovăție că, asemenea oricărui bun supus bizantin, nu urmează decât exemplul bazileului, care se culca cu o altă nepoată. Întemnițat la porunca împăratului, Andronic descoperă în podea un chepeng secret prin care se strecoară într-un subsol a cărui ușă este din nefericire încuiată. Este nevoit să aștepte. Toți l-au crezut evadat, soția lui fiind imediat bănuită de complicitate și încarcerată în aceeași celulă. Bineînțeles că femeia este vizitată de soțul de la subsol și se pare chiar că unii dintre fii lui Andronic au fost procreați în aceste săptămâni. După evadarea definitivă, noi arestări, iarăși fugă, aventuri peste aventuri, Andronic se refugiază în provincie unde rămâne, din punct de vedere erotic, „în familie". La început se încurcă cu o cumnată a împăratului, apoi cu o verișoară îndepărtată. Oriunde va fi să fugă de mânia bazileului, acest seducător este întâmpinat cu brațe deschise și așternuturi primitoare. După o scurtă domnie a fiului lui Manuel I, împărat ajunge Andronic, care nu are nimic mai urgent de îndeplinit decât a o lua de soție pe văduva de 11 ani a înaintașului său la tron, pe care-l îndepărtase. Patriarhul a fost imediat de acord să-i cunune, după ce îl dezlegase pe împărat de jurământul de credință dat amintitului predecesor. „Acest țap bătrân, mirosind stătut, nu s-a rușinat să se culce incestuos cu o copilă îmbujorată și gingașă. Nu s-a rușinat, deși putred pe dinăuntru și zbârcit, să culeagă acest strugure încă necopt, deși împovărat de ani și de viață, a îmbrățișat-o pe această fecioară cu sâni de-abia înmuguriți, gârbov și încremenit [a pângărit-o] pe micuța cu degete rozalii, înrourate de aburul lui Eros."

Dar voioșia și-a urmat cursul. Ca să nu se compromită în fața supușilor din oraș, împăratul părăsea des capitala în fruntea unui alai de cocote, „asemenea unui cocoș în fruntea găinilor sau a unui țap înaintea turmei de capre". Pentru a-și îmbunătăți potența, își ungea mădularul cu afrodiziace și înghițea tot soiul de scârboșenii, după care erau celebrate orgii dionisiace cu menade și bacante, „doar o piele de cerb pe spinare îi mai lipsea". Și tot așa.

Astfel de relatări, pe lângă faptul că ne introduc în mediul sexualității înaltei societăți bizantine – despre care altfel nu am avea nici o sursă de informație –, dau dovadă, în comparație cu vechea hagiografie, de mai multă degajare, trădând plăcerea istoricului și tendința lui de a ieși în întâmpinarea cititorului însetat de scandal. Aceste relatări erau cel puțin la fel de interesante ca un Heliodor sau Tatios, neaflându-se cu nimic mai prejos de epigramele erotice. Bizanțul făcuse „progrese" între timp. În plus, perioada Comnenilor este caracterizată de o serie de noi demersuri în teologie, încercări timide de a insufla dogmei un pic mai multă raționalitate sau speculații fine despre aparente contradicții în Biblie. Manuel I a luat și el parte cu surprinzătoare fervoare la astfel de dezbateri, în timp ce în alte domenii și-a agonisit o porție consistentă de indecență. Ierarhia bisericească a trebuit să se apere de ereticii care nu voiau să știe nimic de autoritatea episcopală și de unul din cele mai eficiente mijloace ale ei: ritualismul. Marii moraliști lipsesc, prin urmare, cu desăvârșire; panegirica iese biruitoare asupra epitrepticii[46]. Nu exista nici o formă de protest față de morala permisivă a Curții și față de exemplul prost oferit de aceasta, căci până și mănăstirile capitalei par a se fi lăsat duse cu zăhărelul.

Numai cu panegirice exuberante nu se putea pune capăt imoralității. Societatea bizantină a vremurilor respective nu mai dă nici un sfânt de seamă, dacă nu luăm în considerație hagiografia sud-italiană. Doar două, trei biografii ale unor asceți de provincie sunt mai cunoscute.

---

[46] Ἐπιτρεπτικός = de avertizare, de mustrare, de prevenire (n. tr.).

Am menționat mai devreme că partea cultivată a clerului se bucurase de aceeași pregătire ca și literații laici, ceea ce înseamnă că sistemul de învățământ nu era diferențiat pe profesii, neexistând o pregătire specifică și sistematică cu conținut exclusiv teologic. Perioada Comnenilor este tipică din acest punct de vedere, clerul înalt din capitală și uneori chiar și din provincie concura în ale literaturii și științei cu cărturarii laici, nu numai în studiu, ci și în producția de lucrări erudite. Ambele categorii se ocupă intensiv cu literatura antică, amândouă sunt la fel de mult interesate de gramatică, stil și, în special, de retorică. Astfel se naște o categorie foarte conștientă de sine de „filologi", care cu greu se mai pot împărți după opțiunea profesională în clerici și mireni. Aceștia se complac într-o atitudine de neutralitate înțelegătoare și binevoitoare față de produsele literare îndoielnice ale Antichității sau ale contemporaneității lor, mai ales pentru că interesul filologic predomina asupra celui moral.

Retorica a profitat cel mai mult de avântul cărturăriei din perioada Comnenilor. De retorică ține însă și așa-numita „progymnasmatică", ce se referă la dezvoltarea unei palete de fragmente retorice, pe diverse teme. Exercițiile respective îi învățau pe școlari cum se povestește un mit, spre deosebire de o fabulă sau o povestire scurtă, cum se formulează morala sau cum se argumentează pe marginea unei teze. De acest proces ține și *ethopoiia*, procedeu prin care un personaj mitic sau istoric ia atitudine în locul autorului față de o temă. Cu deosebire în secolul al XII-lea – și mult mai accentuat în al XIV-lea – se poate observa cum, în domeniul progymnasmaticii, din simple exerciții școlare de retorică se dezvoltă adevărate eseuri prin care presupusele cugetări ale unui „vorbitor" istoric sau mitic sunt preluate pe nesimțite în fluxul propriilor gânduri ale autorului, de exemplu, așa cum Thomas Mann îi dă adeseori cuvântul lui Goethe. O astfel de progymnasmatică poate oferi în condiții aparte o anumită libertate de vorbire, pe care autorul nu și-o permite într-o „cuvântare directă"; astfel, ea poate fi folosită ca acoperire pentru o erotică pe care autorul nu ar recunoaște-o niciodată ca fiind a sa.

Unul dintre maeștrii acestui tip de progymnasmatică este în această perioadă Nikifor Basilakes, preot și omilet la Sfânta Sofia. Printre fragmentele sale progymnasmatice se numără și o „narratio" pentru uzul studenților, bine închegată – după toate regulile artei – despre mitul lui Pasiphaë, soția regelui cretan Minos, cea care s-a îndrăgostit de un taur și care se acuplează cu acesta folosindu-se de un sistem pus la punct de Dedal[47]: astfel este procreat Minotaurul.[48] Basilakes a mai scris însă și o ethopoiie cu titlul *Ce trebuie să fi spus Pasiphaë când s-a îndrăgostit de taur*.[49] Clericul Basilakes se transpune, așadar, în universul intim al gândurilor unei femei hotărâte să se împreuneze împotriva naturii cu un animal. La început, sunt zugrăvite în cuvintele mișcătoare ale lui Pasiphaë fermecătoarea frumusețe a taurului și atracția erotică exercitată de acesta. Femeia îl invocă pe „amant", ale cărui mugete sună pentru ea ca pasionale chemări de dragoste. Pasiphaë o imploră pe Hera să o transforme într-o vacă. În orice caz, ea îi cere și lui Dedal, artistul și inventatorul, o găselniță care să o ajute a se împerechea cu taurul, explicându-i fără ocol că nu se rușinează de această poftă ce o umple. Iar, dacă va fi să-și atingă scopul cu ajutorul lui Dedal, atunci „ceea ce urmează mă privește doar pe mine și pe zeul Eros".

În contrapunct îi amintesc cititorului că o Pasiphaë creștină ar fi fost pedepsită de Biserică cu o excomunicare de durată, iar statul ar fi condamnat-o fie la moarte, fie – în cazul unor circumstanțe atenuante – ar fi vândut-o ca sclavă. Unui stilist și unui cleric de talia lui Basilakes nu i-ar fi venit greu să schimbe povestea, relativând-o prin cine știe ce subterfugii. Dar lui nici măcar nu-i trece prin gând că ar fi necesar un asemenea demers. În orice caz, oricărei progymnasmatici îi stăteau la dispoziție sute de alte subiecte erotice. Basilakes pare destul de captivat de astfel de teme; de exemplu, într-o altă „narratio" îl introduce pe Eros care

[47] Într-o vacă de lemn (n. tr.).

[48] C. Walz, *Rhetores graeci* I, Stuttgart, 1832, pp. 434-435.

[49] Ed. A. Pignani, Riv. di Studi Biz. e Neoell. 8-9 (1971-72) 295-315.

se preamărește cu puterea-i și cu triumful asupra tatălui Mirei, pe care l-a determinat, făcându-l să-și piardă mințile, să se culce cu propria fiică, cea care l-a născut apoi pe Adonis, fiind în cele din urmă transformată într-un arbust de mir.[50] Sau Zeus, părintele zeilor și mare libertin, cumpănește cum ar putea ca, deși însurat cu Hera, să se furișeze în așternutul iubitei sale Io[51], cea care fusese transformată de geloasa lui soție într-o junică (Pasiphaë și-ar fi dorit asta din tot sufletul). Exemplele pot continua.[52] În astfel de exerciții progymnasmatice, fanteziile erotice – chiar perversiunile – nu cunosc limite, la fel ca și concluziile ce se desprind ascultând astfel de narațiuni. Erau însă doar încercări într-o artă recunoscută și foarte apreciată, iar profesorul cunoștea mitologie, uzul inflaționar al motivelor mitologice fiind, de altfel, pe gustul societății literare.

În epoca de care vorbim, literații Bizanțului se încumetă pentru prima dată să scrie „de la sine" romane, mai exact să urmeze modelelor antice și în cadrul genului literar al romanului. Heliodor și Tatios sunt pe mai departe o prezență puternică; problemele de moralitate legate de ei se pierd undeva în fundal și sunt foarte rare, atâta vreme cât au fost ridicați la rang de modele stilistice, erijându-se aproape în „clasici". Într-un fragment din secolul al XII-lea se recomandă pentru edificarea unui stil elegant citirea lui Euripide, Iulian, Sinesiu, Leucipe (adică a lui Tatios), a Haricleei (adică a lui Heliodor) și a lui Alkiphron, a cărui corespondență conține o mulțime de scrisori despre hetaire.[53] Nici nu e de mirare că, dacă avem în vedere aceste recomandări, Heliodor și Tatios

[50] Walz, *op. cit.*, pp. 484-487.

[51] În original scris greșit: „Ion", probabil o greșeală de tipar (n. tr.).

[52] Walz, *op. cit.*, pp. 477-480.

[53] I. Bekker, *Anecdota graeca*, Berlin, 1814, p. 1082. Același fragment literar se regăsește și în unele scrieri neautentice atribuite lui Grigorie de Corint; vezi D. Donnet, *Le traité* Περὶ συντάξεως λόγου *de Grégoire de Corinthe*, Bruxelles-Roma, 1967, p. 321.

joacă un rol deosebit în „tradiția" noilor romane, de fapt reprezintă exemplul principal, alături, probabil, și de alte surse de inspirație.

Demni de menționat sunt patru romancieri: întâi Teodor Prodromos, scriitor inteligent, fin observator, mort pe la 1170. El s-a remarcat în primul rând ca autor satiric și ca epigramist, a scris însă și hagiografie sau comentarii liturgice, ca să nu mai vorbim de nenumăratele versuri panegirice. Romanul său în nouă cărți, însumând aproape patru mii de versuri, poartă numele celor doi eroi, *Rhodanta și Dosikle*.[54]

Pe urmele lui Prodromos scrie și cel de-al doilea romancier, Niceta Eugenianos, despre eroii Drosila și Harikles.[55] Despre acest autor nu se știu multe. Se pare, în orice caz, că și-a făcut un renume ca „erotikos" și corespondează ocazional cu o admiratoare ce îl rugase să-i compună poezii de dragoste. Și acest roman are tot nouă cărți, însumând circa trei mii șase sute treizeci de versuri. Al treilea din pleiadă este Eusthatios (sau Eumathios?) Makrembolites, un curtean de rang modest. El a scris o lucrare – unsprezece cărți – în proză, dedicată perechii de îndrăgostiți Ismina și Isminias.[56] Secolul al XII-lea mai cunoaște un romancier, Constantin Manasse, mort ca episcop în anul 1187, cunoscut și ca autor al unei cronici universale cu trăsături nuvelistice și romanești, ceea ce se prea poate să-l fi motivat a scrie și un roman. Acesta tratează soarta perechii Aristandru și Calithea.[57] Din păcate, opera se păstrează numai fragmentar. Încercările de reconstruire ne demonstrează că și în acest caz avem de-a face cu atotrăspândita schemă a romanelor antice. Antologiile care conțin cele mai multe fragmente ale lui sunt dedicate cu preponderență maximelor sapiențiale și moralizatoare, astfel încât orice „realia" ale romanului – care ar fi deosebit de importante pentru studiul de față – rămân

[54] Ed. R. Hercher, *Erotici scriptores graeci* II, Leipzig, 1859, pp. 289-433.

[55] *Erotici scriptores*, Nicetas Eugenianus, ex rec. Boissonadii, Paris, 1885, pp. 523-597.

[56] *Erotici scriptores*, Eumathius, ex rec. Ph. le Bas, Paris,1885, pp. 523-597.

[57] O. Mazal, *Der Roman des Constantinos Manasses*, Wien, 1967.

în întuneric. După cum se pare, ocazional apar diferite considerații privitoare la moralitate, de exemplu atunci când ni se relatează cum un oarecare Klitomachos se ridica de fiecare dată de la masă, în momentul în care comesenii începeau a vorbi de femei și sexualitate. Se pare că romanul conținea și excese ale eroticului feminin – mai ales despre poftele dezamăgite: ele, mai ales femeile barbarilor, se transformă în adevărate cățele sălbatice, care mușcă fără discernământ atunci când sunt refuzate. În principiu, puținele fragmente ale romanului nu sunt suficiente pentru o imagine exactă asupra mentalității și atitudinii morale a autorului. De aceea, ne vom apleca asupra celorlalte trei opere.

Schema de bază a acestor romane nu se deosebește prea mult de cea a unui Tatios sau Heliodor. Permanent, ne întâmpină o pereche de îndrăgostiți care trece prin războaie sau naufragii, scapă de pirați și bandiți, este luată în robie sau despărțită cu forța, trebuind să lupte cu multele piedici în speranța căsătoriei. Din când în când, cei doi se regăsesc pentru o vreme, doar pentru a fi despărțiți în momentul următor de noi pericole. Totul, asezonat cu suspine și lamentații fără sfârșit. În cele din urmă, reușesc să se regăsească și să se căsătorească, mult-așteptatul happy-end. Drumurile perechii noastre se încrucișează ocazional cu cele ale altor doi îndrogostiți la fel de nefericiți. De multe ori intră în prim-plan numai bărbatul. Se ivește astfel șansa de a-și relata reciproc greutățile și soarta haină, iar autorul are prilej pentru o serie de excursuri retrospective. Cei ce povestesc au o memorie uluitoare: orice vorbă, vers, cântec, notiță, cu care au luat contact cândva, sunt reproduse aidoma. Dar ceea ce ne interesează pe noi nu sunt calitățile sau slăbiciunile stilistice. Trebuie să subliniem scenariul antichizat. Sărbători ale zeilor, sacrificii, ofrande etc., toate joacă un rol central, iar olimpienii înșiși nu ezită a interveni în ajutorul eroilor prin vise și semne, cu precădere Eros, neschimbat față de cel al clasicilor, zugrăvit ca „dinast“ atotputernic.

Le putem considera romane de dragoste? Bineînțeles. Totuși, elementul aventuros, lumea largă – mai ales meleagurile barbarilor – sunt la fel de capitale pentru acțiunea romanului. Ținuturile

grecilor sunt însă întotdeauna punctul de pornire și terminus, iar un autor precum Eugenianos și-i imaginează pe barbarii „buni“ ca fiind purtători de educație elină: de exemplu, prințul arabilor care îl citează pe Epaminonda. Prodromos este preocupat de arta strategică la fel de mult ca de soarta iubirii celor doi și la fel de mult ca de relațiile diplomatice cu suveranii barbarilor care apar în roman. Scrisorile de amenințare venite din partea regilor respectivi sunt redate integral, după toate regulile diplomației, așa cum au fost scrise și expediate. Arme, mașini de asediu, stratageme, toate sunt descrise detaliat. Multe dintre ele nu prea mai au nimic în comun cu Antichitatea și reproduc realități ale timpului, accesibile unui bizantin bine informat. Ceea ce nu înseamnă că autorul nostru intenționa o „actualizare“ a materialului. Este suficient a menționa că nici unui autor, nici măcar modern, nu-i reușește o detașare completă în timp și spațiu, fără o rezonanță a contemporaneității. Prodromos scrie într-o perioadă în care pe tronul Bizanțului erau reprezentanți ai aristocrației militare, perioadă în care cotidianul capitalei era marcat de ceremonialuri și mofturi curtenești, care le erau oarecum la îndemână chiar și simplilor cetățeni. Pe de altă parte, este un timp al războaielor neîntrerupte, al asediilor și bătăliilor. Prodromos este foarte interesat de toate acestea, opera sa căpătând astfel un caracter aparte, ce lasă puțin spațiu lirismului amoros. Romanul este unul de dragoste, dar caracterul îi e diluat de multe alte aspecte. Makrembolites se deosebește în această privință de Prodromos, la fel cum se deosebește și de Eugenianos, chiar dacă ultimul nu este nicidecum la fel de „războinic“ precum cel dintâi. Dragostea celor doi nu are preludiu, nici la Prodromos, nici la Eugenianos. Ea irumpe neașteptat și rămâne neschimbată; nu evoluează, nu este chinuită de îndoieli și nu se adâncește. „O dată pentru totdeauna“ este mottoul. Rhodanta e ținută sub cheie de tatăl ei și poate fi văzută doar în compania unui alai de slujitori, atunci când iese la baia publică. Într-un astfel de moment o remarcă și Dosikle care se îndrăgostește fără scăpare. Acasă, el se cufundă în aduceri aminte, enumeră cu savoare toate detaliile frumuseții ei – deși nu a privit-o decât puține clipe – e însă foarte

conștient și de propriul farmec: altă cale nu există, fata trebuie să-i întoarcă dragostea, ceea ce se și întâmplă. Încă înainte de a se revedea, îi apare în vis și recunoaște că și ea s-a îndrăgostit iremediabil. Amândoi sunt pradă lui Eros și previzibilul nu se lasă așteptat: Rhodanta este de acord să fugă cu Dosikle, căci părinții o promiseseră unui alt bărbat, care însă pe ea o lasă rece. Totul se derulează cu o viteză amețitoare.

În romanul lui Eugenikos [sic!][58], eroul o vede pentru prima dată pe frumoasa Drosila la o serbare câmpenească și se îndrăgostește de ea, deși „până atunci cunoscuse dragostea". Schimbarea are loc și de această dată cu repeziciune. Harikles ia imediat legătura cu fata printr-o mijlocitoare, ceea ce, în mod curios, este arhisuficient pentru ca fecioara să se aprindă la rându-i de amor. Ea îi transmite, bineînțeles, că e deja logodită, ceea ce nu lasă decât opțiunea fugii. Fata nu ezită prea mult și dă curs planului lui Harikles, însoțindu-l pe corabie. Mai pe îndelete relatează Eugenianos povestea tovarășului de suferință al lui Harikles, Leandru, care, în robie fiind, îi povestește stăpânului său aventurile prin care trecuse. El își zărise iubirea la o fereastră unde stătea și privea strada. Iarăși dragoste la prima vedere. Eugenianos îl lasă însă de astă dată pe amorezul nostru să înceapă cu serenade și cu epistole pasionale. Durează numai câteva zile până când fata îi va destăinui că în vis i s-a arătat zeul Eros care a legat-o pe vecie de Leandru. „Și cine va despărți ceea ce Dumnezeu a legat?"[59] *Biblia* este, așadar, proiectată cu înțelepciunea ei în Antichitate. Totul este clar și cei doi se hotărăsc la rându-le să fugă împreună. De ce oare?! Căci nu avem știre de vreo logodnă, iar eroul nu a încercat mai întâi să o

[58] Cititorul își amintește, de bună seamă, că pe autor îl cheamă Eugenianos (n. tr.).

[59] Joc de cuvinte între „Gott Eros" (ὁ θεός Ἔρως sau Ἔρος) și „Gott" (ὁ Θεός) însemnând „zeul Eros", respectiv „Dumnezeu", o strategie literară a lui Eugenianos de a prezenta legătura celor doi ca bineplăcută Dumnezeului creștin – folosindu-se de o sintagmă din slujba de cununie – deși această legătură fusese, de fapt, consacrată de zeul păgân Eros (n. tr.).

ceară pe fată familiei, așa cum făcuse Dosikles, trimițându-și mama la părinții Rhodantei.

Cu totul diferit procedează Makrembolites. Interesul principal cade în cazul lui pe flirt și amorul ludic. În vreme ce, la Prodromos, încă din primele versuri apar războinicii barbari care răpesc perechea de iubiți, episod copiat aproape identic și de Eugenianos, Makrembolites are nevoie de șase cărți din cele unsprezece ale romanului său pentru preliminarii amoroase prezentate cu măiestrie uimitoare, ce nu va mai fi egalată de romancierii ulteriori ai perioadei Paleologilor. Makrembolites nu se rușinează de nici o „frivolitate". Tânărul erou Isminias ajunge în postura de delegat de sărbătoare[60] într-un alt oraș, în care este găzduit în casa unui cetățean de vază. Zile întregi au loc mese copioase, udate abundent, iar fata familiei respective, Ismina, este cea care, după datină, umple cupa oaspetelui. Junele nostru intră în vorbă cu ea și astfel începe un joc prenupțial de fată mare: la primul pahar ea îi șoptește numai un cuvânt de salut, ceea ce lezează anumite reguli de bună purtare. La al doilea pahar, din nou șoapte: „Primește vinul din mâna unei fete ce poartă același nume ca și tine (Ismina – Isminias)", urmate de o atingere cu piciorul pe gamba delegatului nostru. Acesta roșește și nu prea știe ce să facă mai departe. La al treilea pahar, cei doi sunt mână în mână: ea se face că-i ia paharul, ba i-l lasă, ba nu i-l lasă... Mama fetei vede și se încruntă, dar stăpânul casei îi reamintește că este vorba de o mare sărbătoare în cinstea zeilor. Fetei însă îi este indiferent și, la următorul pahar, jocul continuă. La culcare, oaspetele este condus în iatacul său, iar fata trebuie să-i spele picioarele. Iarăși ghidușii: ea îi „sucește degetele de la picioare", neirosind prilejul de a le săruta fugitiv înainte de a se îndepărta. Delegatul este „un nerod tâmpit" și nu știe cum să interpreteze toate aceste semne. Însoțitorul său însă îl va lumina: fata s-a îndrăgostit. Isminias nu prea știe ce să

[60] Θεωρός desemna un funcționar orășenesc trimis în numele polisului să consulte un oracol sau să ia parte la festivitățile și sărbătorile religioase ale altui oraș (n. tr.).

facă și întreabă cine ar putea să-i dea lecții în ale amorului. Răspunsul este laconic, toate făpturile vii ale pământului știu de la sine ce-i de făcut în astfel de situații. Jocul fetei continuă și în dimineața următoare și încet, încet – visele își au și ele contribuția lor – pofta se trezește în tânărul hotărât să răspundă de această dată tuturor strângerilor discrete de mână ale fetei. În vis deja o făcuse, când a tras-o, după o rezistență minoră, pe Ismina în pat. Începând să o dezmierde, fata se opune îndârjit, se apleacă înainte pentru a-și proteja sânii de mângâierile lui și strânge cu putere genunchii. În cele din urmă, ea îi cedează sânii, ceea ce îl intimidează pe june, mâna devenindu-i moale. Fata se dă de-acum inaccesibilă, iar curajul bărbatului dispare cu desăvârșire. În ziua ce urmează se ajunge iarăși la petrecere. Ceea ce visul a anticipat devine acum realitate: Ismina nu mai vrea să știe de atingeri și se plânge că strângerile lui o dor. În cele din urmă, se ajunge la o întâlnire secretă în grădină, unde fata își uită cu desăvârșire capriciile de mai devreme. Isminias este aproape de țintă. Dar acestui ultim pas tânăra i se opune încă și cei doi se despart în pripă după ce au auzit zgomote în apropiere. Lui Isminias îi rămân doar visele – care nu lasă nimic de dorit: trupurile unul peste altul, încolăciri de dragoste, îmbăiere împreună, „sărutând și sărutat fiind, mușcând și mușcat fiind". El se aruncă asupra sânilor Isminei, sorbindu-le cu poftă nectarul ce-i alină arșița. Apoi – încă în vis – apare brusc, asemenea unei furii, mama fetei și-i smulge iubita din brațe.

De-acum, nu mai există însă nici o îndoială cu privire la dragostea reciprocă. Isminias este robul lui Eros și – prin lucrarea zeului – și sclavul Isminei, căreia vrea să-i aducă serviciu credincios de dragoste în ciuda tuturor piedicilor. Pasul ultim îi este încă refuzat, dar cel puțin cei doi ajung să-și jure credință veșnică. Dacă va fi să fie despărțiți, Ismina promite că nu va aparține altuia, iar Isminias jură că va rămâne fecior. Și pentru că – într-adevăr – Ismina este făgăduită altuia, perechea de îndrăgostiți se hotărăște să fugă. De-abia acum reintră autorul romanului în schema generală: corabie, furtună, naufragiu, pirați, robie etc. până la reîntâlnirea finală. După ce Ismina a mai trecut de o probă de dovedire

a feciorei, poate avea loc căsătoria, cei doi așteptând cu nerăbdare noaptea nunții. „O, stăpâne Zeus, cât mai ține ziua de azi?"

Fără îndoială, la Eumathios romanul de dragoste cunoaște o intensitate necunoscută nici măcar unui Tatios sau Heliodor, ca să nu mai vorbim de Prodromos și de Eugenianos. Comportamentul eroinei contrazice radical codul moral prevăzut de Ortodoxie pentru orice fecioară nemăritată. Iar pretextul că ar fi vorba doar de „păgâni" este destul de neconvingător; căci în societatea bună a Antichității târzii erau valabile aceleași reguli de bună purtare. Putem presupune că Makrembolites redă destul de realist moravurile răspândite în perioada vieții lui, adică cele ale veacului al XII-lea. Acest realism își permite renunțarea la aspecte directe din perioada comnenă – care răzbat fără doar și poate în roman – pentru că moravurile zugrăvite au în sine valabilitate atemporală: fata e la început îndrăzneață și ulterior dă înapoi de la pasul decisiv. Nerodul, căruia trebuie mai întâi să i se deschidă ochii, dar apoi trece hotărât la acțiune și – când nu reușește – se pierde consolator în vise ce i-ar oferi unui psihanalist modern o adevărată mină de aur. Nu poate fi negat faptul că Makrembolites, în ciuda unor stângăcii, a unor anumite prețiozități și a multor excursuri obositoare pentru cititorul modern, îndeplinește cu mai multă bravură cerințele unui roman de dragoste, ocupând, așadar, un loc de frunte în literatura erotică a bizantinilor. În plus, el se opune normelor stabilite de Ortodoxie într-o manieră în care nici Prodromos și nici Eugenianos nu au îndrăznit a o face. Ceea ce duce la complicații!

Unele caracteristici sunt comune lui Makrembolites și predecesorilor săi. După cum spuneam, fecioria miresei trebuie apărată cu orice preț până în noaptea nunții. Dar tinerii, în majoritatea cazurilor, nici nu vor să audă de asta și încearcă mereu o *prima nox* antemaritală. Iar romancierii, în caz că planul tinerilor reușește, nici măcar nu-i condamnă. Bărbatul este în continuare altfel judecat decât femeia. Eugenianos și Makrembolites – spre deosebire de Prodromos – au în comun silința de a lega eroticul de

natură: grădini și poiene, flori și roade invită la dragoste și decorează ambientul senzual al protagoniștilor.

Eugenianos – la mare distanță de finețea psihologică a lui Makrembolites – își formulează textele erotice mai mult „literar“, adică presară la tot pasul lungi epistole de dragoste, stilizate cu măiestrie și pline de o mulțime de motive erotice din mitologie. Este relevant că, tocmai pentru caracterizarea eroului principal care nu se remarcă prin setea de fapte mari, acesta se încolăcește câteodată pe trupul fetei „ca iedera pe stejar“, o imagine care, de regulă, este rezervată personajului feminin. Alteori apare ilarul: de exemplu, atunci când fata îi întinde iubitului o cupă cu vin, iar Eros rătăcește în licoare un țânțar, gâdilându-l sau înțepându-l pe conviv – bineînțeles, un motiv preluat de Eugenianos din literatura antică. Apoi, este zugrăvit sânul iubitei, care își datorează farmecul faptului că însăși Afrodita l-a modelat cu propria-i mână. Lipsit de gust este în schimb episodul în care autorul relatează cum, încă înainte de nașterea fetei, Eros și-a făcut de lucru la sânul mamei ei. Atunci când Eugenianos și ceilalți autori descriu frumusețea, la dispoziție le stă un lexic bogat, plin, totuși, de convențional, aplicat de multe ori inacurat, astfel încât frumusețea bărbatului este adesea îmbrăcată în aceleași metafore ca aceea a femeii – semn al unei anumite efeminări proprii, de altfel, tuturor eroilor.

Protagoniștii lui Eugenianos se pierd uneori în excursuri interminabile ce nu mai au nimic de-a face cu acțiunea romanului. Dar și ele sunt puse tot în slujba eroticului. De exemplu, descrierea unei sărbători dionisiace în poiana de la porțile orașului. Tinerii mănâncă și beau întinși în iarbă, iar doamnele se perindă la oarece distanță, privindu-i. Atunci, junii încep a recita tot feluri de rime erotice la adresa pofticioaselor plimbărețe. Eugenios [sic!] este atât de încântat de astfel de versuri, încât le reproduce cu sutele. În contextul nostru ele sunt deosebit de relevante, fiindcă reproduc raportul bărbatului față de femeie, ca obiect al dorinței. Interesant ar mai fi de știut câte dintre aceste versuri sunt, de fapt, reminiscențe ale vechii poezii „de stradă“, deoarece multe ne amintesc de epigramele erotice de secol VI (sau chiar mai vechi); altele

anticipează motive ale poeziei populare grecești din perioada modernității timpurii. Uneia dintre fete îi este amintită ziua precedentă:

„Setea mă chinuia în ziua ce-a trecut, dar când hălăduiam în josul străzii noastre
m-am săturat deplin cu băuturi divine.
Ziua de ieri, pe ea să nu o uiți! Căci tu ai fost cea care m-adăpă.“

Iar o alta este avertizată:

„Ți-apleci privirea și chipul ți-l acoperi,
mânuța ta se joacă cu centura, iar cu piciorul faci semne pe nisip.
Să fie doar sfială?! Dar de ce, drăguță?
Căci Cypris[61] nu știe rușinea, iar lui Eros teama i-e străină!“

Despre o altă fată aflăm că: „Ochii tăi sunt îngreuiați de dorință, iar paliditatea îți urâțește-obrazul!“

Versurile devin acide în cazul unei femei ce-și pierde din farmece:

„Cu cozile-mpletite te lăudai ades, acum ți-atârnă floace.
Sânii împungeau obraznici cu mândrie, acuma s-au plecat
iar vocea-ți rezonează cu răgușeli de babă.“

O bătrână este luată în derâdere când „agață“ din neștiință un hermafrodit. Chiar de-ar fi să se culce cu o mie de bărbați, chiar dacă Priap în persoană i-ar fi amant – nu va mai putea deveni mamă. Nici nu mai are nevoie să-și facă vreo grijă în privința pântecelui ei. Referitor la criteriile de evaluare a feminității, mai nimic nu s-a schimbat de-a lungul secolelor, iar Eugenianos nu se codește de la nici o remarcă, oricât de deocheată. De exemplu, se amuză copios la o scenă grotescă: o bătrânică binevoitoare îi omenește pe Drosila și Harikles, după ce aceștia se regăsiseră. Se

[61] Supranume dat Afroditei în amintirea locului ei de naștere, Cipru (n. tr.).

mănâncă, se bea bine, iar gazda îi trage pe oaspeți la dans. Dar obosește repede și se prăvălește la pământ cu picioarele-n sus și nu mai mișcă. Perechea noastră este cât se poate de înveselită, iar acum, când bătrâna e scoasă din luptă, amorezii au timp să se dedice pe îndelete unul celuilalt. Cititorul s-ar putea întreba, în cazul anumitor scene din aceste romane, ce mai rămâne din feciorια pe care eroina voia să și-o păstreze pentru noaptea nunții. Totuși, ultima frază a romanului lui Eugenianos enunță ritos: „Seara încă fecioară, a doua zi se dă jos din pat femeie".

Apariția a patru romane după atâtea secole de la ultimele lucrări de gen ale Antichității târzii este remarcabilă. Uimitor – cel puțin în ochii omului bizantin – este că aceste scrieri au, în ciuda modei de a urma întru totul modele antice, o puternică individualitate și un caracter autonom, care poartă cu ele și o mentalitate proprie în privința erotismului. Din păcate, nu știm prea multe despre Eugenianos și Makrembolites pentru a putea eluda raportul dintre stilul lor propriu de a scrie un roman și practica generală literară. Dar, atunci când ni se pare că descoperim la Prodromos vehemență în locul rafinamentului psihologic, schema este valabilă și în cazul satirelor sale. De la el se păstrează o epigramă despre o matroană purie, greu, totuși, de depășit în ceea ce privește promiscuitatea. Motivul satirei este din nou frumusețea de tinerețe din care nu a rămas mai nimic.[62] Am mai putea cita și o altă poezie a lui, unde este ironizat un bătrân ce și-a pus în gând a se însura cu o copiliță, fapt pentru care încasează o obscenitate după alta din partea poetului nostru.[63] Umorul bădărănesc apare la tot pasul, în ciuda mofturilor afectate ale rafinatei pături umaniste din Bizanț. Grobianismul însoțește și dihoniile dintre literați. În secolul al XII-lea umorul nu este reprezentat doar de satirele unui Theodor Prodromos, ci și de poemele cu conținut satiric ale

[62] Epigrama este tipărită sub numele de Manuel Philes de către E. Miller, *Manuelis Philae carmina II*, Paris, 1857, p. 306 ff.

[63] Ed. E. Miller, *Annuaire de l'Association pour l'Encouragement des Etudes Grecques* 17 (1883), 58 ff.

„fratelui" său Ptochoprodromos. În cazul celui din urmă, nu prea întâlnim motive erotice, în mod surprinzător, nici măcar atunci când scrie împotriva soției sale certărețe.

Remarcabil este că romanul de dragoste al perioadei Comnenilor nu a atras asupra sa nici o critică din partea Ortodoxiei, care să ne fi ajuns la cunoștință. Ne putem imagina că ceea ce deja la Filip Filozoful apare spre salvarea onoarei Haricleei, motivul păstrării fecioriei până în noaptea nunții – vehiculat mai departe și în timpul Comnenilor –, i-a îmblânzit într-o oarecare măsură pe rigoriști, care și așa nu erau destul de puternici pentru a împiedica astfel de elaborări literare. Trebuie să mai recunoaștem însă că literații pricepeau prea puțin din idealul de castitate al unui Ioan Hrisostom. Despre o fecioríe închinată lui Dumnezeu – după cum preconiza Gură de Aur – nu poate fi vorba, deși pe alocuri se încearcă corespondența cu zeița-fecioară. Inestricabil este vechiul tabu al pshicului feminin, a cărui întinare este privilegiul exclusiv al acelei prime nopți în care bărbatul își ia dreptul conferit printr-un ceremonial religios – anume slujba cununiei. Acest tabu pare a-și fi pierdut mult din stringență, devenind, ca să spunem așa, banalitate, fiind de acum lipsit de orice fundal numinos. Ceea ce nu schimbă însă cu nimic evidența că valoarea miresei pe piața matrimonială este direct dependentă de respectarea acestui tabu. Nu mai este vorba de idealuri religioase, ci, mai degrabă, de valori convenționale. Flirtului ostentativ al Isminei nu i-ar mai fi putut găsi nici măcar un Filip Filozoful adânci înțelesuri alegorice.

Abstinența criticilor ortodocși s-ar putea explica – probabil – și altfel, dacă plecăm de la lizibilul romanelor. Generațiile vechi de cărturari au criticat în general dur vocabularul și stilul unor astfel de produse literare. Herbert Hunger a făcut multe observații în această direcție, în principiu corecte. Dar chestiunea lizibilului trebuie contextualizată nu doar față de lizibilitatea pentru bizantinistul modern, ci față de cea din ochii omului bizantin al veacului al XII-lea. „Limbajul înalt", cultivat încă odinioară, a cunoscut o serie de nuanțări. S-au păstrat lucrări cu construcție frazeologică relativ simplă și cu un vocabular modest, accesibile fără probleme

oricărui bizantin cât de cât instruit. Avem însă și opere cu pretenții mult mai ridicate în ceea ce privește bagajul lexical, al abilităților stilistice sau al cunoștințelor de mitologie. Printre ele se numără și romanele analizate mai devreme. Cât de ridicat ar putea fi numărul celor care le puteau parcurge fără osteneală? Că nu erau mulți, ne-o dovedește și faptul că în curând s-a simțit nevoia de a fi alcătuite un fel de metafraze după astfel de texte „dificile", metafraze ce urmăreau declarat scopul de a spori lizibilitatea respectivelor piese literare și de a le face accesibile unui public mai larg. Cine scria metafraze trebuia mai întâi să înțeleagă foarte bine originalul. Și totuși, unii dintre acești metafraști nu se descurcau defel cu sensul originalului. Iar romanele se bucurau de cititori și fără demersul lor; ne-o dovedește numărul mare al copiilor manuscrise, chiar dacă asta nu spune nimic și despre numărul de cititori. Să fie oare vorba doar de o lectură pentru „connaisseurs"? Dacă da, atunci printre ei se numărau și destui clerici înalți din capitală, care, prin poziția lor, ar fi avut, de fapt, datoria de a protesta la adresa unei astfel de literaturi. Ceea ce – după cum se pare – nu a fost cazul. Este posibil ca ipoteza conform căreia acești clerici se bucurau în tăcere de astfel de romane (la fel de mult precum colegii lor mireni) să nu fie chiar lipsită de fundament. Chiar secolul al XII-lea este caracterizat de fraternizarea dintre cultivatul cler înalt cu filologii și literații, mai mult chiar decât cu restul cinului preoțesc. Bijuteriile stilistice și de limbaj oferite gustului acelor vremuri de literatura romanescă le erau cât se poate de scumpe atât cărturarilor mireni, cât și celor bisericești. Morala era neglijată, căci, oricum, majoritatea muritorilor nu aveau cunoștință de existența acestor romane.

Alibiul literar este întâlnit și în scenariul antichizant. În primul rând, evadarea romancierilor din vremea lor nu este neapărat un alibi. E destul de des întâlnită practica de a transpune narațiunea în vremuri de mult apuse. Thomas Mann abordează în legenda lui Iosif o epocă veche de milenii, la fel și Goethe cu Iphigenia. Exotizarea materialului narativ într-un spațiu arhaic își are partea sa de farmec, iar dragostea de istorie irumpe la tot pasul.

Fantezia povestitorului ce se hrănește din nimicurile propriului cotidian, descoperindu-i un ascuns lirism, este doar un mijloc al literatului modern de a câștiga interes. Și încă o observație: în perioada Comnenilor avem de-a face cu o intensificare semnificativă a studiilor clasice; era la putere, ca niciodată, obligativitatea cultivării stilului antic, semne de diminuare a respectivei tendințe lăsându-se încă așteptate.

Așadar, romanele sunt împinse în vecinătatea tabuizatului „clasic", într-un grad ce bizantinilor de odinioară trebuie să le fi părut – spre deosebire de noi – destul de ridicat. Dovadă a faptului că au devenit ele înseși modele de stil sunt acele colecții de excerpte făcute, de exemplu, din romanul lui Constantin Manasse. Dacă din partea clerului înalt, cultivat și pregătit filologic, critica este destul de improbabilă, un ortodox mai puțin avizat, căruia i-ar fi căzut în mână un astfel de roman, ar fi fost, de bună seamă, de părere că are în față o „făcătură" veche a literaturii păgânești, de mult anacronică. Dar ideea e pur ipotetică, nu avem în acest sens nici un fel de dovezi palpabile.

Poate ar fi mai potrivit să privim problema în contextul integral al perioadei bizantine de mijloc, când în privința raportului Ortodoxiei față de domeniul erotic nu poate fi vorba de o linie unitară și strict conturată. Deosebirea față de secolele V și VI constă în realitatea că, deși Părinții Bisericii avertizau în privința lecturilor imorale și stricăcioase, critica lor nu era – după cunoștințele mele – niciodată clară la adresa unui autor sau epigrame anume. Acum se fac auzite voci ale unora care, cu toate că nu se erijează în reprezentanți oficiali ai Ortodoxiei, cel puțin se autoconsideră paznici ai moralei. Dar până și aceste vociferări se sting prin secolul al XI-lea. Ortodoxia oficială – prin vocea patriarhului și a sinoadelor – nu își ridicase glasul nici în veacurile premergătoare. Cel mult luase atitudine împotriva lecturii scrierilor eretice. De exemplu, Heliodor trece dintr-un veac în altul fără dificultate, chiar dacă unul sau altul se mai simte obligat să sprijine romanul prin tâlcuiri alegorice. Și lui Tatios îi este închinată o epigramă justificatoare, în ciuda căreia îi va rămâne, totuși, un renume

reprobabil, ceea ce nu-i împiedică însă nicidecum proliferarea. Se prea poate ca atât romanele, cât și antologiile să fi fost avantajate de faptul că erau considerate clasice, iar Syntipas a rămas ascuns. Dar toate aceste artificii nu mai erau necesare în secolul al XII-lea. Să se fi resemnat oare Ortodoxia? Și, dacă da, din ce motiv? Poate că unii ierarhi ortodocși au realizat că rigorismele lui Vasile și idealurile exagerate ale lui Hrisostom nu sunt fiabile în viața de zi cu zi, că prin ele Ortodoxia este în primejdie să piardă definitiv tot ceea ce înseamnă impact asupra lumii. Pe de altă parte însă, Ortodoxia a investit tocmai în acest secol al XII-lea o mare parte a energiilor sale în dogmatica polemică, descătușând un *furor theologicus* față de care toate celelalte – însemnate sau nu – cad pe plan secund. Mai mult, viața morală, mai ales cea a capitalei, era atât de delăsătoare, încât îi acapara cu totul pe veghetorii moravurilor. Aceștia nici nu prea se mai simțeau încurajați să ridice glasul, mai ales atunci când aveau de gând să dea exemplu Curtea. Cărțile jucau în acest context un rol secundar, erau chiar neglijabile. Nu este deloc sigur că preeminența socială a literaților în Bizanț era egalată și de importanța producțiilor lor literare.

VI.

Perioada bizantină târzie începe cu marea catastrofă a anului 1204, atunci când cea mai importantă parte a imperiului – inclusiv capitala lui – a căzut pradă cruciaților. Astfel de catastrofe „naționale“ au nu de puține ori urmări contradictorii. Pe de o parte este proclamat recursul patriotic la vechile valori, a căror neglijare este responsabilă pentru respectivul dezastru. Ceea ce în Bizanț este echivalent cu un nou demers în favoarea „clasicismului“, în accepțiunea bizantină a termenului. Aici este inclus nu doar clasicismul „filologic“, o renaștere a studiilor de literatură antică și totodată o revigorare a activităților literare ce rezultă automat din primele. E vorba și de întoarcerea la vechea ideologie imperială și, prin urmare, la Ortodoxia politică, la colaborarea eficientă dintre puterea statului și Biserică, aproape dispărută în secolul al XII-lea, când bazileul și patriarhul abordau în moduri disparate în politica lor pretențiile Apusului. Pe de altă parte, un segment al teologilor se concentrează atent asupra opoziției față de latini, într-o împreunare ciudată de argumente dogmatice și pur naționale, considerate a fi utile pentru înfrânarea semeției papei, în vreme ce alți teologi care simpatizează cu poziția teologică latină sunt stigmatizați ca trădători de patrie; ei sunt cei care vor da curs fără ocolișuri „modei generale“ și se vor orienta după cultura Vestului, fiind acuzați chiar de imoralitate.

Paralel, se intensifică influența cuceritorilor, a ocupanților, chiar dacă aceștia s-au văzut cândva obligați să părăsească teritoriile cucerite – inclusiv capitala. E momentul când Bizanțul face cunoștință cu noi bunuri culturale, mai exact cu opere literare din Vest, ignorate până atunci cu desăvârșire. La trecerea în secolul al XIV-lea, monahul Maxim Planoudes traduce, de exemplu, bucăți substanțiale ale acestei literaturi ce hrănise Apusul de-a lungul întregului Ev Mediu, cum ar fi de pildă *Consolarea filozofiei* a lui Boețiu sau marea operă despre Sfânta Treime a lui Augustin, lucrare importantă mai ales pentru teologia ei psihologizantă, capabilă să ofere un nou impuls tautologiilor aride ale dogmatiștilor bizantini, impuls la depășirea polemicilor sterile prin valori fundamentale religioase. Cu dezinvoltura proprie marilor bizantini – iar Planoudes este unul dintre cei mari – el traduce și *Satirele* lui Juvenal alături (probabil) de fragmente din *Amores*, *Ars amatoria* și *Remedia amoris* ale lui Ovidiu.

Prin traduceri excelente, Bizanțul va face cunoștință în următoarele decade cu scolastica latină, prima dintre ele fiind tălmăcirea lucrării tomiste *Summa contra gentiles*. În curând, toată lumea devenise conștientă de provocarea pe care această scolastică o reprezenta pentru tradiționalismul bizantin. De acum și până la sfârșitul imperiului, adepții și inamicii respectivei inovații se vor combate fără repaos. Apologeții argumentau că, de exemplu, scrierile lui Toma d'Aquino au dus la reînvierea a tot ce avea mai bun de oferit filozofia greacă. Învățați precum Dimitrie și Prohor Kydones văd prea bine, pe la mijlocul secolului al XIV-lea, că tocmai o astfel de renaștere oferă noi spații de manifestare gândirii filozofice bazate pe rațiune, care se sustrage dictatului Ortodoxiei oficiale și care își permite să privească critic mentalitățile și comportamentele înnăscute ale bizantinilor. Cu precauție sunt „testate", spre iritarea tradiționaliștilor, noi idei. Până și ideologia imperială își află critici, iar mentalitățile cu iz feudal venite din Apus slăbesc conceptul monocratic ce domnise până atunci, amenințând chiar să-l destrame cu totul. Vechiul este de multe ori dezbrăcat de caracterul său absolut și pus la îndoială. Nu sunt menajați nici

măcar clasicii, dubii se emit față de valoarea lor paradigmatică. La acestea se mai adaugă și un nou mod de viață exterioară, care deja pe vremea Comnenilor împrumutase destul de serios de la „franci", împrumuturi ce nu vor fi abandonate nici după recucerirea Constantinopolului. Ba dimpotrivă! Nu mai erau doar negustorii dornici de profit ai Vestului cei care subminau Bizanțul, nici vreun episcop latin în cinstea căruia Curtea organiza vreo dispută teologică; de acum, vin cărturari care aduc cu ei câte ceva din noua viață a Apusului, câte ceva și din acel *amour curtois*, vin prințese latine căsătorite în Bizanț care aduc și ele gustul literar pentru romancierii „moderni" din Franța și Germania și pe care îl vor transmite pruncilor lor bizantini.

Cu alte cuvinte, o anumită relaxare este de netăgăduit, una timidă – căci opoziția tradiționalismului îmbrăca forme variate – care, totuși, deschide calea pentru tot ceea ce mai înainte fusese cu încrâncenare ținut la distanță. Este, prin urmare, limpede că Bizanțul însuși – văzut ca întreg – a fost zguduit. Suntem chiar ispitiți a vorbi de o anume apatie culturală, de o capitulare în fața unei schimbări epocale și de melancolia ce i-a urmat. Suntem, de asemenea, ispitiți a desprinde această atmosferă din pictura perioadei Paleologilor. De curând, Cyril Mango a caracterizat-o astfel: vechea monumentalitate este dislocată, prin tehnici de detaliu, până la un anumit grad într-un format mai mic. Iar fundalul, dimensiunea a treia, este de acum – dacă nu descoperit – cel puțin cultivat cu mai multă atenție. Astfel se urmărea sporirea impresiei de adâncime, dar modul în care este scoasă în relief această dimensiune rămâne de multe ori contradictoriu. Anatomia persoanelor reprezentate este, ca și mai înainte, ignorată; dar anumite jocuri de lumină încearcă cel puțin să ascundă această ignoranță. Expresia chipurilor este de cele mai multe ori meditativă, blândă, suavă, sentimentală. Duritatea și sobrietatea vechii picturi bizantine dispar.[1]

---

[1] C. Mango, *Byzantium*, Londra, 1980, p. 27.

Întrebarea este dacă și eroticul îmbracă noi forme sau, mai bine spus, reprezentarea lui literară. La început este suficient să observăm că lectura erotică parvenită din Antichitate este acum mai extinsă decât cea din perioada Bizanțului de mijloc. Heliodor, respectiv Tatios, sunt și acum în prim-plan, dar deja Eugenianos ne hrănește bănuiala că citise romanul bucolic al lui Longos, *Daphne și Chloe*. Felul în care el vorbește despre această lucrare demonstrează nu doar că auzise de ea, ci că o și citise, presupunând și din partea cititorilor săi cunoașterea cărții. Se pare că bucolica lui Eugenianos este prilejuită de romanul în discuție. Din veacul al XIII-lea provine cel mai vechi manuscris al operei lui Longos care ne-a parvenit, redactat, probabil, în Italia Inferioară, cea atât de îndepărtată de Bizanț. Viața la țară, natura și naturalețea, toate posedă în această povestire o anumită doză de „naiv divin", iar dezinvoltura cu care iubesc Daphne și Chloe – ce atât de mult l-a exaltat pe Goethe, spre supărarea exegeților săi victorieni și postvictorieni care nu voiau să audă nimic de „dragoste la țară" – această dezinvoltură, așadar, pare să-i fi impresionat la fel de mult și pe literații bizantini. Potrivit unei note marginale, din această perioadă provine și unul dintre cele mai importante manuscrise ale *Bucolicelor* lui Teocrit. Maxim Planoudes, pe care l-am amintit, a desăvârșit o nouă ediție Teocrit, pe care l-a și comentat în scolii. Planoudes însuși a încercat compunerea unei idile, care are mai degrabă caracter fabulos.[2] *Bucolicelor* lui Longos le lipsește orice urmă de frivolitate sau obscenitate, deși descrierea dorinței erotice – și mai ales încununarea ei – este mult mai directă și mai detaliată decât în toate celelalte romane, inclusiv la Makrembolites. Apropierea timidă a perechii noastre de dragoste, îndoielile ce urmează, descrierea dezinvoltă a lecției pe care ei o primesc din partea unui al treilea personaj, toate ar fi trebuit să se lovească neapărat de critica Ortodoxiei, dar se pare că aceasta nu a aflat de

[2] Ed. C. R. v. Holzinger, *Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien* 44 (1893), 385-419.

existența romanului. Copistul manuscrisului, evident un bizantin, nu are însă probleme. El a avut precursori, căci Eugenianos a ținut, cu siguranță, în mâini o copie. Ba mai mult, ni se păstrează din perioada bizantină alte două manuscrise, în care sunt cuprinse romane de aceeași coloratură, cum ar fi al lui Tatios, dar și al lui Xenophon din Efes cu povestea de dragoste a Anteei și a lui Habrocom (sec. II sau III d. Hr.), sau Hariton din Aphrodisia cu romanul despre Hereas și Kalirhoe (sec. I sau II d. Hr.). Până și Makrembolites este introdus în compania aleasă a autorilor antici. Este epoca definitivării transcrierii complete a epistolelor erotice ale lui Aristenet sau a unuia dintre cele mai bune manuscrise ale scrisorilor erotice ale lui Alkiphron (sec. II d. Hr.). Cu alte cuvinte, literații Bizanțului târziu se preocupă mult mai intens de literatura erotică decât o mărturisesc explicit izvoarele. Iar transcrierile secolelor al XIII-lea și al XIV-lea recurg, evident, la copii din perioada de mijloc, deci fondul erotic de literatură de odinioară a fost cu mult mai consistent decât dau de înțeles sursele.[3]

Să fi scăpat toate acestea ochiului vigilent al Ortodoxiei? Mai întâi, o observație „codicologică" pe marginea unui manuscris. Cea mai veche copie a lui *Daphne și Chloe*, codicele *Laurentianus, Conventi sopressi 627*, care mai conține și pe Tatios, Xenophon din Efes și Hariton, este remarcabil. Formatul e minuscul, cu caractere atât de mici și înghesuite, încât trebuie să stai foarte aproape ca să le poți citi. La început și la sfârșit romanele de dragoste sunt încadrate de evlavioase texte teologice. Se naște firesc bănuiala că totul este intenționat. Filologul F. Jakobs, editorul lui Tatios, a presupus: „*... ut ludicri illi libelli severiorum hominum oculos effugerent*"[4]. Se poate să nu fie prea hazardată ipoteza că avem de-a face cu o lucrare disimulată în carte de rugăciuni, cu ajutorul căreia se suportau lungile ceasuri de Liturghie, cititorul

[3] Vezi remarcabila teză de doctorat a lui H. Dörrie, *De Longi, Achiliis Tatii. Heliodori memoria*, Göttingen, 1935.

[4] „... pentru ca acele cărticele haioase să se sustragă privirilor celor mai severi" (n. tr.).

neputând fi depistat – căci i-ar fi arătat vecinului curios primele pagini. După părerea mea, este totuşi o speculaţie prea mare să afirmăm că Ortodoxia a interzis în general astfel de lecturi. La urma urmei, una e să citeşte un roman acasă şi alta, în timpul Liturghiei. Este interesant că şi un alt manuscris al lui *Daphne şi Chloe, Vaticanus 1348* din secolul al XIV-lea, are, de asemenea, formatul unei cărţulii de rugăciuni. Şi, ca să anticipăm, la fel şi copia londoneză (Mus. Brit. Add. 8241) a romanului *Ahile* şi a aşa-numitelor *Cântece rhodosiene de dragoste* – despre care vom mai vorbi – este de format extrem de mic, textele erotice fiind şi în acest caz încadrate de unele religios teologice.

Ce s-a întâmplat însă în această perioadă cu Tatios şi Heliodor? Mai întâi, o listă de exerciţii stilistice compusă de acel filozof Iosif, ce sălăşluia în miresmele sfinţeniei, menţionează alături de texte creştine, cum ar fi cele ale lui Grigorie de Nazianz, şi pe Hariclea şi Leucipe.[5] Acestea se regăsesc, aşadar, în cea mai aleasă şi mai puţin dubioasă companie. Şi totuşi, la prima vedere, se pare că Heliodor era destul de suspect, căci cineva s-a văzut nevoit a-i sări în apărare. Este vorba de Ioan Eugenicos, autorul unei „Protheoria“ la romanul *Etiopicele.*[6] După cum susţine el, sunt unii cititori care se năpustesc lacomi asupra pasajelor delicate ale operei; dar ei nu se pun la socoteală, căci n-au înţeles sensul capital al cărţii. Aparentele conţinuturi „impure“ ale fabulei servesc unor ţeluri înalte, anume reprezentării sfintelor coruri ale virtuţilor. De aceea, nici nu poate fi vorba de o carte primejdioasă pentru tineret. La lecturarea acestui roman ne aflăm într-o postură asemănătoare celei în care citim *Cântarea Cântărilor* a lui Solomon. Şi această carte a *Vechiului Testament* este plină de erotism, totuşi e integrată *Sfintei Scripturi,* fără ca să se mai contrarieze cineva. În spatele ostentativului din *Cântarea Cântărilor* nu se află decât

[5] C. Walz, *Rhetores graeci* III, Tübingen, 1834, p. 521.

[6] Ed. H. Gärtner, *Byzantinische Zeitschrift* 64 (1971), pp. 322-325 (n. a.). „Ἡ προθεωρία“ înseamnă „prefaţă“ (n. tr.).

adâncul tâlc al unirii sufletului cu Dumnezeu în iubire. Ce e valabil pentru *Canticum canticorum* este valabil şi pentru *Etiopice.*

Eugenicos ţinea concomitent de ierarhia funcţionărească laică şi de cea bisericească. El a fost diacon al Marii Biserici, fratele său fiind preaortodoxul şi aprigul mitropolit Marcu al Efesului. Eugenicos îşi dedică scrisul şi temelor ziditoare de suflet sau dogmatice. Prin el suntem în posesia opiniei unui reprezentant al Ortodoxiei oficiale, o tâlcuire surprinzător de pozitivă şi cu mult mai fondată decât cea a lui Filip Filozoful, de vreme ce el argumentează cu alegoreza *Cântării Cântărilor.* Se poate concluziona din această prefaţă că *Etiopicele* încă mai erau expuse tirurilor criticii ortodoxe? Demersul diaconului nostru mai poate fi interpretat şi altfel. Poate că a citit romanul şi a fost contrariat de anumite conţinuturi problematice din punct de vedere moral, moment în care s-a apucat să scrie o apologie a romanului adresată sieşi, ca potenţial oponent. Sau poate că a auzit pe undeva vocea izolată a vreunui călugăr – de exemplu, a unuia dintre acei numeroşi „isihaşti“ ce hălăduiau aiurea prin Constantinopol, pentru care literatura antică era lucrare diavolească. Adică prefaţa în cauză poate fi o luare de poziţie cu caracter privat, ce are prea puţine în comun cu poziţia oficială a autorului.

Eugenicos nu este, după cum se pare, un exemplu singular. Nichifor Calistos preia în a sa compilată *Istorie Bisericească* din veacul al XIV-lea o notă a istoricului Socrate din secolul al V-lea: Heliodor, un episcop din Trikka, susţinător al celibatului, ar fi scris la tinereţe romanul erotic *Etiopicele.* Apoi inserează Nichifor: episcopului i s-a cerut printr-un sinod fie să-şi ardă lucrarea, fie să renunţe la episcopat. Heliodor a optat pentru ultima variantă![7] Din păcate, nu ştim cât de veche este această informaţie şi nici care sunt sursele lui Nichifor. Iar interpretarea este îndoielnică. Să fi vrut oare a demonstra tenacitatea unui episcop ce refuză să condamne făţarnic o operă de o moralitate ireproşabilă?

[7] *Historia ecclesiastica* XII, 34, P. gr. 146, 860.

Sau se voia înfierarea unui autor erotic, care nu se pleacă nici măcar hotărârii unui sinod legate de un „păcat de tinerețe"? În orice caz, textul demonstrează că astfel de controverse puteau izbucni foarte ușor.

După acest intermezzo, vom spune câte ceva despre supraviețuirea vechii antologii epigramatice. Despre proliferarea ei deloc deranjată în timpul Bizanțului de Mijloc am vorbit deja. Acum, însă, la sfârșitul secolului al XIII-lea, apar unele obiecții din partea unuia dintre cei mai însemnați clasiciști și filologi ai epocii, Maxim Planudes (mort înainte de 1305), cel pe care l-am mai menționat. Acesta a redactat o nouă ediție a antologiei, cu două mii patru sute de intrări[8], cu trei sute mai mult decât în *Anthologia Palatina*. Maxim a cenzurat însă un număr de o sută șaptesprezece intrări din vechea colecție, pentru că – după cum aflăm chiar de la el – i s-au părut imorale. Totuși, s-a păstrat suficient material erotic. Iar, după părerea mea, cunoștințele de greacă clasică ale acestui excelent filolog sunt mult prea subestimate atunci când se afirmă că, de fapt, a lăsat în colecție texte frivole pentru că nu le-ar fi priceput. Dimpotrivă, Planudes a atașat ediției sale un *appendix* în care un loc central îl ocupă Afrodita și Eros, chiar dacă fără vreo urmă de obscenitate. Să nu se uite că în colecție sunt cuprinse și epigrame despre Priap, fapt destul de savuros, având în vedere că vorbim de colecția unui monah.[9] Dacă ne gândim că Maxim l-a tradus pe Juvenal și – după cum se pare – poeziile erotice ale lui Ovidiu, atunci e clar că epurarea pe care a făcut-o în antologia sa se datorează nu neștiinței, ci unei decizii conștiente.[10] Poate că în timp ce lucra era urmărit peste umăr de vreun frate mai pudibond, de dragul căruia să mai fi șters câte ceva!

În epigramatica perioadei bizantine târzii, erotica joacă, după cunoștințele mele, un rol cu totul secundar. Se poate însă ca Palatina

[8] Vezi spusele lui Beckby în *Anthologia graeca*, vol. I, pp. 70 ff.

[9] De exemplu, *Anthologia* XVI, 240, 241 ș. a.

[10] W.O. Schmitt, „Lateinische Literatur in Byzanz" în *Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft* 17 (1968), pp. 127-147.

să fi oferit suficient „divertismento", chiar și în ediția epurată a lui Planudes. Până și la cel mai prolific epigramist al epocii, Manuil Philes (†1345), întâlnim mai degrabă teme satirice decât erotice. De exemplu, într-o epigramă usturătoare la adresa unui cârciumar, pe care nu-l deranjează când vreun client beat se strecoară în așternutul cârciumăresei, care transformase localul în lupanar. Șeful nu mai are „colți" și, în loc să ia atitudine, tace mâlc ca un proxenet, în timp ce „fetele" își exercită profesia.[11] Uneori Philes pare a fi un Părinte al Bisericii când avertizează cu privire la primejdiile ce vin de la femeie. Dacă ești nevoit a te întreține cu o fiică a Evei, este recomandabil să nu o privești în ochi, să-i ignori dinții albi și mișcările buzelor. „Frica de Domnul" este remediul cel mai bun.[12] Avertismentul este urmat însă de rânduri echivoce: „Cine se opune cu dinadinsul naturii se așază în mod necesar împotriva firii. Dați, așadar, curs chemării naturii. Omule, nu fugi de ea, ca să nu te prăbușești de prea multă «theoria» în abisul nefirescului."[13]

Mai are această epocă ceva nou de oferit sau asta a fost tot? Posibil... Căci Apusul provoacă la competiție prin apariția acelui „dolce stil nuovo" al literaturii. Și în spațiul culturii bizantine avem un fenomen analog. De prin secolele XIII-XIV – deși germenii apar încă din veacul al XII-lea – grecitatea bizantină trăiește o emancipare sporită față de normele încremenite ale epocilor precedente care se ghidau cu preponderență după modele antice. Decalajul dintre limba vorbită și cea literară trebuie să fi fost încă în secolele VII-VIII considerabil, căci scriitorii se raportau în continuare la greaca „clasică", oricât avusese ea de suferit de pe urma influențelor dialectului „koiné". Pentru a pricepe această variantă a limbii era necesară o educație aleasă, ceea ce înseamnă că cercul de cititori al respectivei literaturi în greacă „clasică" nu putea fi prea extins. Acum se face simțit un nou idiom care – deși nu

[11] *Manuelis Philae Carmina*, ed. E. Miller, I, Paris, p. 330.

[12] Idem, *op. cit.*, p. 363.

[13] Idem, *op. cit.*, p. 342.

poate fi numit limbă populară decât cu ghilimelele de rigoare – este totuși cu mult mai accesibil decât cel cărturăresc al literaturii anterioare. În acest context, două fenomene ne captează atenția. Pe de o parte, mișcarea nu este de jos în sus, adică nu e vorba de „scriitori populari" ce reușesc pe neașteptate să pătrundă pe piața de carte și să expandeze în literatura superioară, ci avem de-a face, mai degrabă, cu scriitori culți, învățați, ce stăpâneau limba literară și care experimentează uneori în idiomuri vulgare, pe care de bună seamă că le cunoșteau, căci însemnau limbajul de zi cu zi. Probabil că dorința oamenilor de litere de a fi percepuți de marea masă a cititorilor, ce nu erau familiari cu limba literară, a dat tonul acestei tendințe vulgarizante. Dar nu e exclus ca, pe ici, pe colo, mai ales la început, să fi fost vorba de o atitudine de bonton. Pe de altă parte, se observă că în aceeași operă sunt uzitate alternativ ambele forme ale limbii, același autor folosindu-se într-o lucrare de cea vulgară, iar în alta de cea literară, acolo unde tematica i-o cere. Amestecul idiomurilor se petrece evident intenționat în poemele lui Ptochoprodromos, din secolul al XII-lea, care scrie dedicațiile de început și versurile de implorare către ascultătorii înstăriți în limba literară, în timp ce satira propriu-zisă era ambalată – pentru a-și spori incidența – în idiomul vulgar, apropiat străzii. Poezia de prizonierat a lui Mihail Glykas (secolul al XII-lea) este scrisă conștient în limba superioară, dar autorul o presară cu proverbe în limbaj popular, iar atunci când le tâlcuiește este acaparat pe nesimțite de același idiom vulgar.

„Limbaj popular" – asta înseamnă în primul rând înlocuirea termenilor elevați prin alții, mai accesibili cititorului simplu. Ceea ce presupunea în continuare și simplificarea sintaxei prin hipotaxe și parataxe sau prin renunțarea la propozițiile intercalate etc. Dar limba populară nu se rezumă la atât. Idiomul literar își dezvoltă valoarea incontestabilă cel mai propice atunci când își localizează subiectele tratate în epoca și în spațiul în care s-a născut și a evoluat inițial, adică atunci când procedează antichizant. În tradiția astfel instaurată, limbajul literar va avea mereu o încărcătură antichizantă, efecte arhaice și se va orienta întotdeauna după

modele antice. Corpusul lui metaforic evocă mitologia și istoria veche. Un singur cuvânt trezește de multe ori la viață nu doar pe Homer, cel care l-a folosit pentru prima dată, ci întregul univers homeric, mediul lui originar. Iar vocabularul referitor la crimă, la ucidere, ne poartă, de asemenea, în tărâmul *Orestiei*. Idiomul simplificat, apropiat celui popular, cu un lexic care permite doar parțial laxe analogii cu Antichitatea, renunță la capacitatea de evocare a trecutului, la constrângerea – dacă vreți – de a evoca trecutul. Limba se desparte de filologie. În noul context nu mai este necesară cultivarea vechilor „flores rhetorici" pentru a fi capabil să te exprimi în noul idiom, informația limpede în ale metaforicii de factură mitologică nu mai este necesară. Mitologia și cunoașterea istoriei, a numelor eroilor, a semnificației lor, nimic nu mai este o condiție indispensabilă pentru înțelegerea noii limbi. Ostenelile cărturăriei se atenuează. Bineînțeles că acest proces nu are loc de azi pe mâine! Cultura clasică nu este ștearsă pur și simplu cu buretele, iar în unele cazuri numele vechi și miturile sunt atât de adânc înrădăcinate, oamenii sunt atât de familiarizați cu ele, încât nimeni nu este dispus să renunțe, căci aparțin de acum identității bizantine, chiar dacă uneori se pierd în nebulosul indiferenței. Formule și aforisme clasiciste auzite de mii de ori nu se mai uită.

În orice caz, o serie de constrângeri și mecanicisme apun. Teoretic, există șansa ca într-o narațiune să dispară pentru totdeauna decorul de atmosferă antichizantă, inclusiv tipologiile comportamentale demonetizate, de exemplu în ceea ce privește eroticul. Cititorul se poate „înfrupta din plin din viața" propriilor vremi. Nu mai sunt descrise chipuri ce – în ciuda frumuseții lor de basorelief – ies inadecvat în prim-plan din fundalul marmoreean, oferindu-ne mai degrabă un deliciu estetic decât silindu-ne la o identificare concretă cu ele. Altfel spus, acum irump în literatură experiențele autentice, totale, ceea ce este capital pentru omul bizantin al veacurilor XIV și XV. Nici religia sa, parte intrinsecă a vieții cotidiene, nu mai este ignorată cu desăvârșire ca în romanele de până atunci.

Apusul lansează o provocare. Trăim în epoca unui Chrétien de Troyes, a unui Wolfram von Eschenbach, Hartmann von Aue sau Gottfried de Strassbourg, ca să pomenim doar câteva nume. Iau naștere opere narative pline de diversitate, de varietate dătătoare de viață. Aceste scrieri ne dezvăluie existența autentică. Acum apare din ce în ce mai des preocuparea pentru păcate, slăbiciuni, pentru pedepse, căci greșeala este parte a omenescului. Iar legătura cu Dumnezeu, dincolo de orice urmă de lumesc, nu este ignorată, căci Dumnezeul Evului Mediu e viu. Avem de-a face cu romane în care iubirea joacă un rol central, dar nu ca succesiune prestabilită de evenimente. Amorul nu se mai prezintă ca pretext și mecanism al unei înșiruiri de episoade, ci este integrat existenței umane în general și celei cavalerești în special. Nu mai avem de-a face cu simpla, distanțata plăcere de a povesti sau de a asculta, alimentată de istorii eroice mirabile. Noua literatură se apleacă asupra itinerariilor existențiale în Bine sau în Rău, ale unei persoane. Răul nu-l mai amenință acum pe om din exterior, ci pândește din străfundurile individului. Dragostea nu mai este doar dorință și alinare a poftelor, ci piatră de încercare; uneori se transformă în forță devastatoare ce nu cunoaște fruntarii, ca în cazul lui Tristan și al Isoldei; ea prevestește tragedia, căci happy-end-ul nu mai este parte din program. Acum e abordată căsătoria, precum și acel *amour courtois*, când femeia este doamnă a inimii, chiar ascunsă într-un iatac. Mariajul nu mai este condamnat a fi doar „consumarea unei relații", ci se bazează pe înțelegere reciprocă. Senzualitatea este luată în serios, fiind o dimensiune a iubirii și a serviciului adus amorului. Ea reprezintă o valoare în sine. Până și teologii încep a-și reconsidera pozițiile. Petru Abelard se opune, de exemplu, oricărei tentative de a transforma automat în păcat împlinirea sexuală a dorinței, așa cum o făcuseră Sfinții Părinți. Hugo de Saint Victor nu mai argumentează cu nevoia de procreare când vorbește de căsătorie, înmulțirea este la el secundară. La fel, este abandonată și viziunea „economică" a ajutorului material reciproc avantajos. La Hugo de Saint Victor definitorii pentru

„pereche" sunt înțelegerea și comuniunea în dragoste, acea indisolubilă „dilectio"[14].

În ce măsură a folosit literatura erotică a Bizanțului târziu această șansă? Mai întâi, un exemplu privitor la „despărțirea de filologie": *Ahileia* bizantină, atribuită secolului XIV sau XV.[15] Homer apare numai efemer în această istorie, pentru a dispărea apoi definitiv. Lui i se datorează numele Ahile, evident, apoi mirmidonii, Patrocle, aici doar scutier al eroului. Dar, dincolo de asta, nimic altceva decât o mică poveste de dragoste curtenească. Acest Ahile este un erou precoce – la vârsta de treisprezece ani învinge incognito pe un mare campion de turniruri – care ne amintește mai degrabă de flăcăiandrul Digenis Akrites, modelat după modelul eroului de roman Alexandru, decât de autenticul personaj homeric. Împreună cu paladinii lui conduce trupele părintelui său regesc în lupta contra unui suveran străin ce a invadat țara mirmidonilor, cucerindu-le unul dintre orașele fortificate. Nu este însă vorba de un asediu de zece ani, nici de furia eroului când i-a fost refuzată o frumoasă sclavă. Eroul nostru triumfă rapid, asemenea tuturor vitejilor din cântecele epice bizantine, iar victoria nu are alt rost decât de a o cuceri în final pe minunata fiică a regelui inamic. „Asediul" grădinii apărate de semețe ziduri, unde visează cuprinsă de alean frumoasa, durează cu mult mai mult decât asediul cetății înseși, fiindcă misivele de dragoste, răspunsul la ele, serenadele etc., toate costă timp și se cer descrise în detaliu. Spiritul sportiv al protagonistului – maestru al săriturii cu prăjina – înfrânge în

---

[14] „Adhaerebit homo uxori suae secundum cohabitationem, secundum dilectionem, secundum carnalem commistionem, secundum illam singularem societatem, in qua semetipsum debet alteri. Postponit affectum patris et matris, ut affectum uxoris illi praeferat, ut eum non solum sed singularem habeat" (P. Lat. 176, 862-863). („Și se va uni omul cu femeia sa prin viață comună, prin dragoste, prin legătură trupească, prin acea unică formă de comuniune, prin care unul se împărtășește celuilalt. Dragostea de tată și de mamă este pusă pe locul doi, înaintea tuturor stând simțământul pentru soția lui, nu doar unic, dar și privilegiat – n. tr.).

[15] D.C. Hesseling, *L'Achilléide byzantine*, Amsterdam, 1919.

cele din urmă obstacolul reprezentat de zidul grădinii. Rezultatul este o îmbrățișare cât se poate de intimă, după ce eroul i-a dezbrăcat fetei toate veșmintele, în afară de o „cămășuță străvezie ca pânza de păianjen". Căsătoria trebuie să mai aștepte. Ea va fi, totuși, încheiată într-un cadru cât se poate de convențional. Cununiei îi vor urma luni și luni de miere. Însă nu putem ignora sentimentul că femeia nu este pentru războinic decât un premiu. Ea va rămâne pentru totdeauna în această postură. Faptele de vitejie ale protagonistului, croite după calapodul cântecelor epice ale perioadei bizantine timpurii, reprezintă în continuare motivul central. La scurtă vreme după nuntă apare un nebiruit cavaler, un franc, căruia nici măcar Patrocle nu-i face față în turnir. Ahile vrea să-l provoace la luptă, dar proaspăta-i soție îl imploră ca, din dragoste pentru ea, să renunțe la respectiva întreprindere și să nu-și primejduiască viața. Eroul i-o întoarce însă brutal:

„Taci, scumpa mea, nu încerca să mă sperii!
De nu te-aș iubi cu atâta ardoare, pe loc te-aș ucide!
Eu sunt dragonul tău, în mine îmbrățișezi un leu, iar tu te sperii de o biată vulpe?"

Se face, totuși, uz de motivul dragostei conjugale, cel care lipsește cu desăvârșire în romanele din epoca Comnenă, când povestitorul încheie firul narativ cu căsătoria. Cu alte cuvinte, viața conjugală era neinteresantă... Fericirea soților este însă de scurtă durată, căci femeia se îmbolnăvește pe neașteptate și moare, iar durerea acestei pierderi îl ucide la scurt timp și pe soț.

Mult mai târziu se va găsi cineva să renunțe la toate scenariile cavalerești și să reitereze fondul narativ al *Iliadei* din așa-numitele „Neo-Homerice" romantice, adaosuri cu care autorii veacurilor ulterioare îl îmbogățiseră pe Homer. Aici, după moartea soției, Ahile participă alături de ahei la asediul Troiei. Paris pretinde că dorește pace și regizează în biserica din Troia cununia surorii sale cu Ahile. Însă, după ce l-a atras în capcană, pune la cale măcelărirea lui. Crima va declanșa asaltul final asupra orașului, care va fi distrus.

Este vorba de o încheiere interpolată târziu, care nu mai are nimic în comun cu originalul. Ea ne arată doar că la cititorii târzii ai operei conștiința filologică mai tresărea din când în când, dar nimic mai mult de atât. Istoria era gustată, după cum se pare, căci ni se păstrează în afara originalului și mai multe prelucrări ce se deosebesc între ele. S-a presupus că această narațiune în versuri nu reprezintă decât refugiul într-un trecut eroic, cu care bizantinii anilor din urmă se consolau pentru situația politică disperată în care se găseau. Dar povestirea noastră nu caută consolarea, mai ales nu în trecut, ci, mai degrabă, în basm. Este o poveste de dragoste atemporală în decoruri irelevante, fie cel al Antichității, fie – pe ici, pe colo – cel al „francilor". Homer și Troia trezesc interes. Iar cine nu era pudic în exces nu se putea plânge de această povestire lipsită de orice prețiozitate, dar de o anume eleganță.

Acum ia naștere și un demers nou în domeniul literaturii romanești.

Trebuie în primul rând amintite aici romanele de dragoste, dintre care cel mai vechi este intitulat, după perechea de îndrăgostiți, *Kalimah și Hrisoroe.*[16] Au fost odată trei feciori de crai trimiși de părintele lor în lume pentru a-și dovedi bărbăția. Care dintre ei se va dovedi a fi mai viteaz va moșteni împărăția. Dintre toți va supraviețui numai Kalimah. El reușește să se cațere pe zidurile unei fortărețe amenințătoare, străjuite de niște creaturi monstruoase. Ajuns înăuntru, intră într-o lume de poveste: minunate curți interioare, grădini cu miresme îmbătătoare, un palat fără pereche. Însă nicăieri vreun semn de viață. Într-un alcov fastuos, găsește o fecioară goală ce atârnă agățată de păr de tavan. Fata este păzită de un balaur care o tortura cu sălbăticie pentru că refuză să i se dăruiască. Bineînțeles că prințul nostru – încurajat de fată – ucide bestia. Frumoasa îi povestește cu lacrimi și jelanii toate prin câte a trecut în viață și cei doi își jură credință veșnică. Kalimah îi găsește fetei dezbrăcate și veșminte, cei doi se îmbaiază

[16] M. Pichard, *Le roman de Callimaque et de Chrysorrhoé*, Paris, 1956.

în voie într-un bazin înmiresmat, care nu face decât să scoată și mai mult în relief fermecătorul trup „de cleștar" al iubitei. În cele din urmă ei se dăruiesc cu ardoare unul altuia. „Și cine va spune până la capăt plăcerile pe care le-au gustat?" Astfel, scena respectivă se stinge într-un final discret. Nici vorbă de rețineri ale fetei să-și dăruiască fecioria „primului venit".

După cum ne și așteptam, nu durează mult și un crai rătăcit la vânătoare ajunge la castelul balaurului. Văzându-i pe cei doi în cadrul ferestrei, se îndrăgostește vijelios de Hrisoroe. Perechea este ademenită din cetate sub un oarecare pretext, o vrăjitoare plătită îl omoară pe Kalimah aruncându-i în sân un măr otrăvit, iar craiul vrăjmaș o răpește pe fată. O duce în cetatea lui de scaun, dar nu reușește să și-o supună poftelor. Între timp, mărul vrăjit dă la iveală și alte puteri, anume de a învia morții. Kalimah se trezește în singurătate. Pornește pe calea cea lungă, în căutarea iubitei, și la ureche îi ajung zvonuri despre o femeie tristă și înlăcrimată închisă în palatul unui crai. Eroul nostru reușește să se strecoare ca grădinar în castelul respectiv, unde – într-adevăr – o recunoaște pe Hrisoroe. Un frunzar din grădină se transformă spontan în cuibușor de nebunii. Sunt însă surprinși. Iar craiul îi aduce în fața divanului de judecată. Acum află cine este Kalimah, cum a întâlnit-o pe Hrisoroe și cum s-au îndrăgostit. Cuprins de mărinimie îi eliberează pe cei doi, care se înapoiază în Burgul Dragonului. Despre moștenirea împărăției tatălui lui Kalimah nu se mai vorbește.

Al doilea roman, *Istoria lui Beltandros Romeul* (Rhomaios)[17], povestește despre un fecior de crai, care, fiind tratat cu dușmănie de tatăl lui, pleacă în lume însoțit de scutierul său. El trece prin tot felul de aventuri războinice cărora le face față în maniera „apelaților"[18] pe care îi cunoaștem din *Cântecul lui Digenis*. În Tars dă peste un izvor de apă fierbinte pe care îl urmează în amonte până

[17] E. Kriaras, *Βυζαντινὰ ἱπποτικὰ μυθιστορήματα*, Atena, 1955, pp. 101-127.

[18] Un fel de briganzi (n. tr.).

ajunge la o cetate minunată, nici mai mult, nici mai puțin decât Erotokastron, fortăreața preaputernicului dinast Eros, care adăpostește toate inscripțiile profetice posibile. Una dintre ele se referă la Beltandros însuși. El va trece prin mari chinuri amoroase de dragul Hrisanței, fiica marelui rege al Antiohiei. Reușind să intre în cetate, răzbește până în cămările craiului Eros, care îi prezintă patruzeci de fete alese pe sprânceană dintre care să aleagă. Are dreptul s-o păstreze ca răsplată pe cea mai arătoasă. Un concurs de frumusețe și un târg de roabe înfiorător; căci ceea ce contează este doar frumusețea fizică, în rest nimic. Fetele trebuie să se rotească, să-și arate trupul, dar Kalimah [sic!][19], care se orientează doar după criterii exterioare, e greu de mulțumit. Una are ochi tulburi, alta sprâncene împreunate, o a treia are chiar fire de păr pe brațe. Numai una dintre ele este fără cusur și primește premiul. Însă și petrecerea ia sfârșit, iar protagonistului nu-i rămâne decât să purceadă spre Antiohia pentru a o căuta pe frumoasă. Ajuns în oraș, intră în slujba regelui. În felul acesta are prilejul să o zărească de aproape pe Hrisanța în care o recunoaște pe fata din cetatea lui Eros, căreia îi dăruise premiul. Este, la rându-i, recunoscut. Alte preliminarii nu mai sunt necesare, căci craiul Eros le pecetluise deja soarta. Așadar, nu mai e nevoie de nici un preludiu erotic. Din păcate, cei doi n-au altă libertate de mișcare în afară de a-și face semne tainice. Astfel se scurg doi ani. Abia acum îndrăgostiții reușesc să-și dea întâlnire în grădina palatului, unde „ea își dezlănțuie furtuna de sărutări", cei doi zăbovind îmbrățișați în uitarea dragostei până la miezul nopții. Hrisanța reușește să se strecoare în palat, dar Beltandros este simțit de gărzi și arestat. Pentru a-l salva, fata apelează la dădaca ei Phaedrokasa, care susține că ea se drăgostise în grădină cu Beltandros. Eroul este iertat cu condiția de a o lua în căsătorie pe Phaedrokasa. Acest mariaj de complezență îi permite lui Beltandros să se întâlnească

[19] Ne amintim că romanul este povestea de dragoste a lui Beltandros, iar nu a lui Kalimah. O nouă inexactitate a autorului (n. tr.).

mereu cu Hrisanța. În cele din urmă, situația devine pentru cei doi destul de primejdioasă, căci sunt sătui să se tot ascundă. De aceea fug împreună, iar pentru că tatăl lui Beltandros se răzgândește și-l vrea, totuși, pe tânăr ca moștenitor, îndrăgostiții se refugiază în țara lui natală. Regescul părinte îl pune pe episcopul locului să sfințească dragostea celor doi, iar Beltandros este proclamat rege. Căsătoria în sine sau destinul viitor al tinerilor soți nu mai sunt relevante – întotdeauna se întâmplă așa! – atâta vreme cât aspectele materiale au fost reglementate.

Eroul celui de-al treilea roman, Libistru[20], stăpânitor al ținutului latin Libandros, încă necăsătorit și neinițiat în ale dragostei, zărește în timpul unei vânători o pereche de porumbei și-l săgetează pe bărbătuș. Porumbița se sinucide de durere. Astfel, tânărul învață ce e dragostea. Într-un templu al lui Eros îi este profețit că o va cuceri pe frumoasa Rodamna, fiica regelui Hrysos, o va lua de soție, dar o va pierde la scurtă vreme, trebuind s-o recâștige cu mari osteneli. În cele din urmă, eroul ajunge la Burgul de Argint (Argyrokastron), reședința regelui Hrysos. Împreună cu vitejii săi, își așază tabăra în fața porților cetății, de unde o vede de la depărtare pe Rodamna. Va începe un îndelungat flirt, însoțit de scrisori și serenade. Mesajele sunt înfășurate pe săgeți și trase în grinzile balconului Rodamnei. Fata răspunde prin eunucul ei. Toată povestea se tărăgănează, ea pregetă, uneori vrea să întrerupă corespondența, dar în cele din urmă consimte la o întâlnire pe timpul unei vânători. O lungă secvență pe hârtie, un „ghid pentru îndrăgostiți“... La întâlnire, se merge până la capăt cu dragostea, deși autorul trece cu discreție peste detalii. Dar norocul se lasă așteptat, căci regele Berderic al Egiptului cere mâna Rodamnei, care doar cu mare greutate își convinge părintele să hotărască mirele prin turnir. Libistru reușește să-l arunce cu lancea din șa pe adversar. Biruitor fiind, este cununat cu Rodamna și, totodată, proclamat co-regent. Dar Berderic nu se lasă. După doi

[20] J. A. Lambert, *Le roman de Libistros et Rhodamné*, Amsterdam, 1935.

ani, pe parcursul unei vânători, el le iese în cale tinerilor soți deghizat în negustor. Egipteanul este însoțit de o mașteră. Falsul negustor îi vinde un inel lui Libistru, care moare imediat ce-l pune pe deget. Berderic o răpește pe Rodamna și, împreună cu vrăjitoarea bătrână, fuge pe un bidiviu năzdrăvan. Însoțitorii îl pregătesc pe Libistru de înmormântare și-i scot inelul de pe deget, moment în care el înviază și pornește în căutarea Rodamnei. Ajungând la malul mării, întâlnește o bătrână, nimeni alta decât vrăjitoarea lui Berderic, pe care acesta o alungase. Însetată de răzbunare, vrăjitoarea îi pune lui Libistru la dispoziție un alt cal năzdrăvan, iar eroul îl încalecă alături de un tovarăș de vitejie și zboară spre Egipt. Acolo, Rodamna refuzase orice avansuri ale lui Berderic, rămânând credincioasă soțului ei. Ea dobândește o păsuire de patru ani ca să-l aștepte pe Libistru. Femeia își deschide un han la malul mării și cercetează zarea sperând să-și vadă iubitul venind. Revederea nu se lasă așteptată. Cei trei fug împreună acasă, la Argyrokastron. Tovarășul de vitejie, un oarecare Klitobos, are propria istorie. El a trebuit să fugă după ce a săvârșit adulter cu o verișoară măritată. Odată ajunși în Burgul de Argint, Libistru i-o dă de soție lui Klitobos pe una din surorile Rodamnei, care, din nefericire, moare la scurt timp. Noroc însă că și verișoara cu pricina rămâne văduvă, astfel că tânărul se poate reîntoarce în patrie unde-i declară tinerei văduve dragostea sa.

Aprecierea pe care o dăm acestor romane în contextul discuției noastre nu se bazează nici pe valoarea literară, nici pe modul în care au fost integrate motive și structuri ale literaturii occidentale. Nu este, așadar, vorba de istorie literară. Mai degrabă ne preocupă noua concepție a eroticului și a dragostei, noua mentalitate legată de eroism sau de caracterul eroic, repere ce se lasă identificate în literatura apuseană și care și-au pus amprenta și pe romanele noastre. Apare întrebarea dacă avem un nou tip de roman de dragoste, despre care putem susține că se pretează, în ochii cercurilor ortodoxe mai deschise și mai interesate de „lume“, unei eficiente întrebuințări pedagogice, care să nu lezeze învățătura ortodoxă și nici vechile ei idealuri.

S-a făcut pe bună dreptate observația că „eroii" vechilor romane, inclusiv cele ale perioadei Comnenilor, nu debordează de eroism... Prin șicanele la care sunt supuși, ei sunt, de fapt, pradă unui destin nemilos pe care trebuie să-l îndure și să-l accepte, până când zeii se milostivesc și dau lucrurilor o întorsătură favorabilă. O experiență fatală de dragoste – „fatală" în sensul propriu al cuvântului – este localizată inevitabil la începutul istoriei. Tot ceea ce urmează se desfășoară într-o curgere convențional literară, fără ca eroii să încerce a o influența în vreun fel. Singurul scop este supraviețuirea, pentru a se putea bucura cândva, în sfârșit, de partenerul iubit. Totul, spre deosebire de cavalerii apuseni, pentru care înainte de toate stă acea „aventură", încercări pe care le caută cu ardoare, elementele erotice efemere trecând în aceste romane pe planul secund. Faptul că „Achilleus" pare a corespunde mai mult acestui ideal apusean nu este decât rezultatul numelui pe care-l poartă: poetul s-a simțit astfel obligat a-l zugrăvi în tușe de erou puternic și nebiruit. Care este însă situația cu cei de roman? Nici la Kalimah, nici la Beltandru, experiența erotică nu se află la începutul poveștii. Primul e trimis în lume pentru a-și dovedi capacitatea de a-i urma la tron părintelui încoronat, iar el se arată cât se poate de curajos la cucerirea Burgului Dragonului. Ceea ce nu pare a avea legătură cu procesul firesc de creștere și de profilare a personalității adolescentine. La fel și Beltandru, care la început pornește, obligat de cearta cu tatăl său, în căutarea faptelor mari. Libistros este, în schimb, de la bun început pentru experiențele de dragoste, predestinat de pilda de la vânătoare. Dar toți trei alunecă în aceeași schemă fatalistă a vechilor romane, imediat ce-și cunosc alesele, mai bine spus, pe cele ce le-au fost predestinate. Firește, mai există câteva scene în care ei au ocazia să-și demonstreze iar și iar istețimea sau vitejia, ici un turnir, colo găselnița mariajului de complezență... Dar nimic din toate astea nu modifică matricea narativă. Chiar dacă modelele vestice au fost cunoscute – și nu există ceva care să contrazică ipoteza –, ele nu au exercitat cine știe ce influență majoră în această privință. „Bizantinul" iese mereu la suprafață. Și de ce nu ar face-o? Atitudinea belicos-orbească

de a trece, dacă se poate, cu capul prin zid este cât se poate de nebizantină. Eroul bizantin își dorește biruința doar din instinct de supraviețuire, moartea eroică nu înseamnă nimic pentru el. Este interesant de observat că împărații și generalii bizantini, atunci când cuvântă în fața soldaților în ajunul marilor confruntări, se axează pe tehnici militare, bineînțeles și pe curaj sau pe mândria de a fi roman, dar niciodată nu pomenesc moartea. Iar „strategemata", tertipurile strategice prin care cineva își asigură supraviețuirea, sunt mult mai apreciate decât actele nebunești de curaj. Dar încă ceva referitor la iubitele predestinate... Despre nici una nu se poate afirma că eroul o cunoaște cu adevărat. Este suficient că a văzut-o și că-i frumoasă, mai mult nu-i trebuie. Criteriile după care se ghidează Beltandru la concursul de frumusețe din Erotokastron vorbesc de la sine.[21] Nici o concurentă nu are șansa să-și demonstreze bogăția de spirit, cum fusese, de exemplu, în cazul monahiei Casia, cu prilejul alegerii miresei pentru împăratul Teofil. Oricât de superficial ar fi flirtul tinerilor în romanul lui Eusthatios Makrembolites, el trădează, totuși, suficient de realist felul de-a fi al tinerilor. La romancierii din perioada Paleologilor se observă, din acest punct de vedere, un regres considerabil. Inflația de bilețele de dragoste sau de cântece de amor hiperstilizate nu este nici pe departe o compensație satisfăcătoare. Iar dacă predestinarea perechii de îndrăgostiți de către preaputernicul Eros ocupă, de exemplu, în cazul lui Beltandru sau al lui Libistru un loc central, nu este, în principiu, decât un motiv întâlnit și în romanele perioadei Comnene, unde apare doar tangențial, împlinind funcția de acompaniament mitologic, pentru a da relief atmosferei psihologice a romanului, o accentuare a sublimului dragostei. În noile romane, intervenția zeului este fatală, în sensul propriu

---

[21] Beck face în textul original un dezacord: „Die Kriterien, nach denen Belthandros im Erotokatron an die Wahl der Mädchen geht, *ist* dafür besonders charakteristisch." (H.-G. Beck, *Byzantinisches Erotikon. Orthodoxie-Literatur-Gesellschaft, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-Hist. Kl., 5 [1984], p. 148) (n. tr.).

al cuvântului, și înăbușă în fașă orice realism psihologic al explorării reciproce dintre cei doi îndrăgostiți.

În romanele perioadei Paleologilor sau în *Ahileia*, cu adevărat inovativă este desconsiderarea din partea fetei a tabuului de păstrare, înaintea lui Dumnezeu și a părinților, a virginității până în ziua căsătoriei. Și mai interesant este că nici nu se face caz de docilitatea îngăduitoare a fetei, nu se încearcă vreo justificare sau scuză a comportamentului ei. Probabil că tocmai în acest punct este de identificat afinitatea cu romanul apusean. O explicație ar fi influența literară, alta ar fi însă emanciparea vieții sexuale și degajarea cu care este tratată în Bizanțul târziu, așa cum și izvoarele lasă să se întrevadă. Tabuul încălcat al fecioriei nu mai șoca pe aproape nimeni. Moralitatea publică este de acum mai lejeră, în vreme, ce pe de altă parte, puțina prețuire a femeii din partea bărbatului prea puțin se schimbă. Femeile au reacționat în felul lor, mult mai conștiente de sine decât până atunci.[22] Dar oricât de mulți cruciați sau alți mesageri ai Apusului vor fi trecut prin Constantinopol, n-au reușit să împământenească menționatul „amour courtois"; cel puțin, izvoarele nu trădează nimic în această direcție, ba chiar contrazic respectiva ipoteză. A sosit momentul să revenim la aspecte istorice.

Patriarhul Atanasie, moralist inflexibil, a reușit să-l determine pe împăratul Andronic II să emită o novelă pentru a pune capăt exceselor sexuale de tot felul.[23] O imagine cotidiană a vieții orășenești sunt în continuare prostituatele. Dacă nu vor să-și abandoneze meșteșugul, vor fi rase în cap și legate la stâlpul infamiei. Clientela este amenințată cu amenzi. Cârciumarilor care – după cum se obișnuia – conduc și un lupanar li se va confisca averea. Se pare, totuși, că novela n-a avut efectul scontat. Căci ne sunt relatate adultere prin cafasurile bisericilor, iar legăturile incestuoase nu

[22] Pe alocuri se fac simțite încercări de pune femeia pe aceeași treaptă cu bărbatul. Vezi o colecție de dovezi în acest sens la A. E. Laiou, „The role of women in byzantine şsic!ţ society", *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 31, 1 (1981), 233-260.

[23] *Jus graeco-romanum* I, Atena, 1931, pp. 533-536.

sunt deloc rare. Chiar și fiica unui înalt demnitar imperial – deja logodită cu unul din fiii bazileului – se dedă la incest (rămânând chiar gravidă, după cum se pare).[24] Patriarhul și sinodul dezbat aprins dacă, astfel, logodna cu prințul și-a pierdut valabilitatea sau nu. Codul civil se pronunța de secole împotriva valabilității. Împăratul însuși dizolvă într-un târziu această logodnă, fata primind însă un alt prinț imperial drept soț. Descompunerea vechii rigori a prevederilor juridice este neîndoielnică. Patriarhii sunt în permanență nevoiți să amintească faptul că începerea vieții sexuale încă din timpul logodnei este pasibilă de pedeapsă, la fel și părinții fetei care tolerează acest pas greșit.[25] Ca să nu mai vorbim că nimeni nu-i mai credea pe părinții băiatului capabili de a-și ține fiul în frâu. Este relevant că acum se reînnoiește – după o lungă vreme în care nu s-a mai auzit nimic de ea – interdicția îmbăiatului în comun al femeilor și bărbaților.[26] Dacă ar fi să ne luăm după aceste prevederi, eroii romanelor din perioada Paleologă ar trebui să fie, fără excepție, excomunicați. Violul este pomenit la tot pasul. Nici măcar fetele de preoți nu sunt sigure. Exemplul cel mai puternic este unul de la sfârșitul secolului al XIII-lea. Un oarecare Frangopoulos, un pierde-vară pletos, bea într-o noapte cu camarazii până în zori, după care intră cu forța în casa unui ierodiacon de la Sfânta Sofia plecat deja la utrenie și îi violează fiica cea mică. Cel mai cunoscut și mai apreciat jurist al vremii, Constantin Harmenopoulos, prevăzuse pentru acest tip de infracțiune pedeapsa mutilării și confiscarea unei treimi din averea făptașului. Lui Frangopoulos doar i-au fost tunse pletele și a scăpat cu un an de închisoare. Părul i-a crescut la loc, iar la scurtă vreme patriarhul se plânge că tânărul și-a reluat comportamentul scandalos.[27]

[24] V. Laurent, *Les regestes des patriarches de Constantinople* IV, ed. V. Laurent, regesta nr. 1552 a anului 1293 (n. a.) Stilul defectuos de citare îi aparține lui Beck (n. tr.).

[25] Idem, *op. cit.*, nr. 1738, 1748, 1762, 1777.

[26] Idem, *op. cit.*, nr. 1738, 1747, 1762, 1777.

[27] Vezi H.-G. Beck, *Formes de non-conformisme à Byzance*, Acad. R. de Belgique, Bulletin Cl. d. Lettres V, 45 (1979), 317-320.

Nici exemplul pe care-l dădeau Curtea și împăratul nu se deosebea cu mult de cel din vremea Comnenilor. Împăratul Ioan III Vatatzes, venerat din anumite rațiuni ca sfânt la scurtă vreme după moarte, era cu mult mai puțin îndrăgostit de soție, Constanța, fiica împăratului Frederic II Hohenstaufen, decât de doamna ei de onoare, pomenită de izvoare cu supranumele „Marchezina". Împăratul o favoriza în public față de împărăteasă și a onorat-o cu însemne cvasiimperiale. Numai cu puțin înaintea morții, bazileul și-a reconsiderat moralitatea.[28] Constanța, văduvă după 1245, s-a consolat din plin, având o legătură cu Mihail VIII Paleologul, ucigașul propriului ei nepot, Ioan Lascaris. Doar protestul vehement al patriarhului (sau, poate, noua situație politică) l-a determinat pe Mihail să nu divorțeze de soția-i legitimă în favoarea Constanței.[29] Fiul lui Mihail, Andronic II, avea o serie de fii ilegitimi de întreținut, în ciuda pietății și evlaviei de fațadă. El încheiase o a doua căsătorie cu prințesa Iolanda de Montferrat, mariaj în care energica savoiardă nu s-a regăsit niciodată. Din rațiuni politice, împăratul i-a „donat-o" pe fiica-i cea mică, Simona, bătrânului crai sârb Milutin, aflat la a patra căsătorie. Asta, după ce o soră a lui Andronic refuzase categoric nunta cu bătrânul țar. Bazileul i-a dat-o în loc sârbului, fără nici un fel de rețineri, pe copila de cinci ani, Simona, ceea ce a constituit lovitura de grație pentru căsnicia lui Andronic cu Iolanda, fapt cu acute repercusiuni politice. Căci Iolanda a început a duce propria politică.[30] Andronic nu avusese noroc cu fiul lui, Mihail IX, nici pe plan militar, nici în alt domeniu. Era nevoit să-și certe mereu odrasla – așa cum și patriarhul îl mustra, de altfel, constant pe tânăr – pentru viața-i aventuroasă.[31] Nepotul împăratului, viitorul Andronic III, era, de asemenea, implicat în scandaluri. În cazul lui s-a ajuns la tragedie de familie: Andronic cel tânăr era la lupanar, iar oamenii lui stăteau de pază

[28] Georgios Akropolites, *Opera*, ed. A. Heisenberg I, Leipzig, 1903, p. 104.
[29] „Les regestes des patriarches", *op. cit.*, regesta nr. 1363 a anului 1262.
[30] Gregoras, *Historia* VII, 5:I, p. 233f. (Bonn) (n. a.).
[31] „Les regestes...", *op. cit.*, nr. 1610 (1303/4) și nr. 1688 (fără an).

afară. Un alt client dorește să intre în stabiliment. Garda însă îl înjunghie și acesta moare în aceeași noapte. Clientul nu era nimeni altul decât fratele bun al junelui Andronic...[32]

Imoralitatea de la Curte a oferit material unei satire la trecerea în secolul al XV-lea, intitulată *Călătoria în Hades a lui Mazaris.*[33] Este vorba de o „satiră-cheie", cât se poate de realistă, având în vedere că numele contemporanilor autorului sunt prea puțin modificate, astfel încât până și bizantinistica modernă este capabilă să-i identifice fără probleme pe mulți dintre ei. Aici apare un șef de cancelarie imperială, pe nume Hobolos, care, în loc să se ocupe de diplomele și documentele ce putrezesc în sertar, „fixează cu priviri indecente o soră de mănăstire", ale cărei favoruri – e remarcat în trecere – trebuie oricum să le împartă cu mai mulți. Este vorba de o veche prietenă a lui Hobolos, de ale cărei farmece acesta se lasă recucerit, pentru a se bălăci „zi și noapte în băltoacă". Mai auzim despre o oarecare Amaryllis, obiectul poftelor unui păstor de capre de la Curtea lui Teocrit, care se înfruptă nesățios la acest ospăț al dragostei. O vinăreasă și torcătoare în același timp, „o damă de o sibaritică opulență, strălucind asemenea luceafărului", se bucură în versurile satirei de mare apreciere. Fiul maestrului muzicilor de Curte bate cârciumile și speluncile codoașelor, unde face pe țapul de prăsilă și cântă tot felul de obscenități. Numai Dumnezeu știe de câte necuviințe e capabil; iar tatăl lui îi permite. Toate acestea sunt o imagine a moralității din vremea împăratului Manuel II.

Prime semne de decadență pot fi identificate și în etosul monastic. De exemplu, patriarhii acestor vremuri trimit călugărilor din Athos numeroase enciclice, care lasă să se întrevadă anumite stări de lucruri. Dintr-un „kinobion" bine organizat și administrat central – așa cum era în mare măsură Athosul – s-a ajuns la o așa-numită comunitate monastică de stil „idioritmic", ce în curând nu

[32] Gregoras, *Historia* VIII, 1: I, p. 285.
[33] *Mazaris' Journey to Hades*, by the Dep. Of Classics, Buffalo, 1975.

va mai avea nimic dintr-o comunitate. Mănăstirea este fărâmițată în grupulețe. Se prea poate ca evoluția să fi fost în interesul misticilor atoniți numiți isihaști, care doreau să se dedice meditațiilor lor, departe de orice forme comunitare de cult sau de trai. Noul sistem a promovat un primejdios fenomen: gyrovaganții. Din documentele oficiale reiese că respectiva formă de libertinaj se intensifică din nou, căci nu dispăruse niciodată cu desăvârșire. Din ce în ce mai des apar astfel de „eremiți“ acolo unde nu au ce căuta, de fapt: în orașe, în gospodării particulare sau în mici conventicule.[34] Destul de des auzim de traiul în comun al unor călugări cu monahii, ceea ce determină reînnoirea curentă a interdicției ca monahiile să înnopteze sub același acoperiș cu monahi. Totuși, avem informații despre un stareț care întreține o metresă în mănăstirea păstorită sau despre călugări clienți de bordel.[35] Existau femei ce-și transformau casa în mănăstire, mai exact, în lupanar cu stareță.[36] De aceea, nici nu ne surprinde să întâlnim călugărițe gravide, care aveau, după cum se pare, și suficienți bani pentru a plăti avortul. Ni se păstrează chiar și prețul unei astfel de operații: cinci galbeni, o pelerină și o piesă de sticlărie alexandrină.[37]

Nu putem afirma că imoralitatea de acum era mai mare decât cea a perioadelor precedente. Sigur este însă că lipsesc încercările de admonestare prin vocea unor moraliști înzestrați retoric. Cel mai potrivit pentru misiune ar fi fost patriarhul Atanasie (în vremea lui Andronic II). Dar el s-a lăsat de prea multe ori luat de valul

[34] Din lat. „conventiculum“, „reuniune“, „mică adunare“, este vorba de o formă de evlavie laică a unor mici comunități casnice (cinci-zece persoane), unde participanții se rugau, lucrau și se administrau împreună. Un exemplu ar fi așa-numitele „Beginen“ din Evul Mediu german sau comunitățile din care s-a născut mișcarea laică a Devotio modernă (n. tr.).

[35] „Les regestes“, *op. cit.*, nr. 1714.

[36] „Les regestes des patriarches... V“, ed. J. Darrouzès nr. 2339 (1352); 2385 (1355).

[37] *Op. cit.*, nr. 2574, an 1470.

exagerărilor penibile, sfârșind prin a-l agasa pe bazileu cu epistolele-i pline de reclamații.

Toate acestea ar putea oferi o explicație pentru indiferența romancierilor vremii care nu se mai obosesc a prețui prea mult tabuul virginității. Totuși, nu putem spune că romanele în discuție ar fi o oglindă a imoralității. Ele nu preiau substanțial din cotidianul bizantin, rămânând de cele mai multe ori șterse fantezii. Romanul *Kalimah* rămâne – dincolo de orice obiecții – un roman de dragoste, suprasaturat de atmosfera ireală de basm care poate fi regăsită din plin și în celelalte lucrări de gen. Basmul lucrează însă cu tipologii inflexibile și nu admite evoluția personalității eroilor. De aceea, personajele sunt întotdeauna schematice, în ciuda unor mici variațiuni. Schematică este și dragostea lor. Ne simțim ispitiți a aminti de afirmația lui C. Mango privitoare la arta perioadei respective: chipuri dulci, meditative, cu trăsături suave, pline de sentimentalism. Să fie vorba în romanele cavalerești de o evadare din cotidian? Nici gând! Eroii sunt, într-adevăr, ecveștri, dar nu au absolut nimic în comun cu un cavaler al Mesei Rotunde, cu un cavaler al Sfântului Graal sau cu un cruciat. Aici nu mai e de folos nici pomenirea ocazională a vreunui turnir. Calul este simplu obiect de recuzită sau e cel mult unul năzdrăvan. Trecutul și istoria nu sunt evocate, să ne gândim, de exemplu, la romanul *Ahileia*. Se prea poate să avem de-a face cu o formă de „manierism“, de felul celui dezvoltat cu mult înaintea Apusului de arta plastică bizantină.

În aceste romane nu se păstrează nimic din patosul prezent, de pildă, în saga lui Tristan și a Isoldei, în Parcival sau din incestuosul „sacrum“ al lui Gregorius[38]. Eroii nu cunosc vinovăție, pedeapsă sau căință. Iar autorii desfășoară o serie de motive care în literatura apuseană potențează o simplă poveste de iubire într-o istorie a unei umanități lovite de destinul imuabil. Tocmai această dimensiune fatală, de neabătut, a dragostei, tocmai devenirea

[38] Erou al romanului cavaleresc cu același nume, al lui Hartmann von Aue, scris în jurul anului 1190 (n. tr.).

labirintică, sinuoasă, este pierdută din vedere de romanul bizantin. O fată dintr-unul din romanele în discuție ar putea spune, la fel ca una din eroinele lui Chrétien de Troyes în *Tristan și Isolda*:

> *„Miaux voldroie estre desmanbree*
> *que de nos deus fust remanbree*
> *l'amors d'Iseut et de Tristan*
> *don tantes folies dit l'an,*
> *que honte m'est a raconter."*

Această infamie constă tocmai în:

> *„car ses cors fu a deus rantiers*
> *et ses cuers fu a l'un antiers."*

Să fie pură coincidență când Chrétien îi atribuie aceste cuvinte tocmai prințesei Fenice la Curtea din Constantinopol? În orice caz, romanul bizantin nu cunoaște „dira vis amoris", forța devastatoare a pasiunii, cel puțin nu o problematizează. Ea îl lasă rece pe autor. Iar căsnicia este cu desăvârșire lipsită de dragoste, dacă e să exceptăm parțial *Ahileia* care preia iubirea conjugală din *Eposul lui Digenis*. Matrimoniul este convențional și lipsit de fior. Nici o Iseut aux Blanche Mains care să încerce să i-l fure lui Iseut la Blonde pe Tristan. La bizantini, funcția fetei în roman se consumă imediat ce își împlinește menirea de a se dărui eroului. O „pereche" în adevăratul sens nu vor forma cei doi niciodată. Din câte știu eu, teologii bizantini nu au încercat vreodată să facă din dragostea conjugală un constitutivum al încheierii căsătoriei. Chiar dacă o fi existat – și nu ne îndoim – iubire conjugală, ea nu s-a erijat niciodată în temă literară. O aleatorie notiță de margine: într-un exercițiu de retorică al lui Libaniu[39], contemporanul păgân al lui Hrisostom, autorul se întreabă dacă însurătoarea este cu adevărat necesară. Răspunsul este un categoric „Da!". Cu acest „da" el are

[39] *Libanii Opera*, ed. R. Förster, VIII, Leipzig, 1927, p. 550f.

în vedere procrearea neamului omenesc în general și a celui grec – paideia lui – în special. Dar se mai bucură și de ajutorul și sprijinul femeii de lângă el. O mie de ani mai târziu, cancelarul imperial Teodor Metochites reia tema.[40] Metochites era căsătorit și avea copii. Nu-i cunoaștem vreo criză a mariajului, de seama celei a suveranului său, Andronic II. Ce spune Metochites? Viața contemplativă în celibat și idealul fecioriei nu trebuie absolutizate. Dumnezeu nu a poruncit celibatul. Cine încearcă să-l prezinte ca pe o poruncă încalcă ordinea dumnezeiască, deoarece și în cadrul căsniciei se poate viețui creștinește. Dar înainte de a ajunge la această concluzie, care are mai mult iz de conformism față de învățătura Bisericii, Metochites înfierează căsătoria din plin. Cât se poate de enervat, enumeră toate neajunsurile legate de mariaj. Dacă tot e să te căsătorești, s-o faci cel mult pentru copii. Căci, fără ei, mariajul este cea mai neinspirată opțiune imaginabilă. Dar, pe de altă parte, nașterea și creșterea pruncilor înseamnă tot griji și nevoi. În tot eseul femeia nu este nici măcar amintită. Ca să nu mai vorbim de dragoste...

Summa: în ciuda unor demersuri oarecum inovative, susceptibile a fi fost preluate din Apus – sau poate nu! –, romanul Bizanțului târziu trădează așteptările. Nici un nou adevăr nu se strecoară printre vechile concepte, chiar dacă ele se ascund uneori sub noi termeni. Renașterea lexicală de care vorbeam nu are nici o contribuție în acest sens. Nu înregistrăm nici o reevaluare adâncă din partea Ortodoxiei a concepției despre lume. Și nici un curent proaspăt nu a străbătut filozofia acelor vremuri, care s-a închis în fața scolasticii, campionul de odinioară al rațiunii. De aceea, nu ne mirăm că Ortodoxia nu are față de romanele vremii nici măcar palida luare de poziție pe care a avut-o față de cele anterioare lor. O singură voce este demnă de luat în considerație.

[40] *Theodori Metochitae Miscellanea*, ed. C.G. Müller et Th. Kießling, Leipzig, 1821, pp. 506-511.

Autorul romanului despre Kalimah și Hrisoroe a fost aproape sigur prințul Andronic Paleologul, un văr al împăratului Andronic II. Este cunoscută activitatea lui literară în limba elevată a cărturarilor. Ceea ce nu știm, sunt împrejurările ce l-au determinat să scrie o poveste de dragoste în idiomul vulgar. Florilegiul de nuvele erotice al lui *Syntipas* nu era foarte cunoscut, iar *Ahileia*, cu precara-i valoare filologică, nu se prea bucura de apreciere; ceea ce nu se poate spune despre un roman al unui prinț din casa domnitoare. Și, totuși, nu ni se păstrează nici o intervenție critică cu privire la el. Numai un poet a considerat propice să ia poziție: Manuil Philes scrie o cuprinzătoare epigramă la adresa romanului.[41] Romancierul princiar este preaslăvit, iar romanul interpretat alegoric (pentru a câta oară?!) într-o supraestimare inflaționistă: cartea nu ar fi decât o călăuză a creștinului spre țelul final. Se simțea oare nevoia ca romanul să fie apărat în fața Ortodoxiei? Posibil, dar destul de improbabil. Căci îl cunoaștem pe Philes, un poet cerșetor, tânjind mai degrabă la delicatese decât la simpla pâine cea de toate zilele. Să-l ridice în slăvi pe un autor princiar promitea un onorariu substanțial, iar o alegorie atât de înălțătoare purta cu ea și remunerația, în sferele superioare.

În ceea ce privește textele *Beltandru* și *Libistru*, nu numai că nu le cunoaștem autorul, dar nu știm nici măcar dacă sunt scrise într-o regiune în care Ortodoxia mai avea un cuvânt de spus. Se poate ca autorii lor să fi ținut de fostele regiuni ale imperiului între timp ocupate de „franci". Dacă această presupunere se confirmă, atunci tema filiațiilor și a împrumuturilor cu/din literatura apuseană se acutizează. Sau poate această acuitate nu este decât rodul unei iluzii. Seniorii feudali de origine francă din Pelopones, din Grecia mijlocie sau din arhipelag trăiau de generații în fiefurile cucerite. De multe ori erau mai familiarizați cu limba noului

[41] Ed. E. Martini, *A proposito d'una poesia inedita di Manuele Phile*, Rendiconti R. Instituto Lombardo II, 1896, p. 460.

spațiu decât cu cea a patriei originare. Este la fel de improbabil ca ei să fi fost în vreun fel influențați de mișcările spirituale ale Franței secolului al XIV-lea, fiind „provincie", după cum lasă să se întrevadă cronica din Morea. Iar dacă, totuși, erau la curent cu producțiile literare ale Vestului, atunci mai degrabă cu *Chansons de geste* decât cu „amour courtois", acea formă războinică de cucerire a iubirii, în care femeia nu este decât o pradă. Ce-i interesa era acțiunea, deziderat îndeplinit cu prisosință de Beltandru și Libistru.

Primele schimbări au intervenit în acest spațiu geografic, odată cu expansiunea literaturii italiene. Dominația familiei de bancheri florentini Acciaiuoli în Ahea se prea poate să fi pregătit terenul pentru acest „export". Un membru al familiei, Andrea, prieten cu Boccaccio, ar fi putut aduce cu el *Cantar di Fiorio e Bincifiore*, din care a luat apoi naștere romanul grec al lui Florios și al Platziei Flora. Textul nu are nimic de-a face cu Bizanțul. La fel ca și scrierea *Imperios și Maguelona*, care se poate să fi pătruns în Grecia francă prin filiera abației cisterciene din Daphni, în apropierea Atenei. În nici un caz nu ține de contextul nostru istoria aventuroasă a lui Apoloniu din Tyr, a cărei variantă greacă nu este decât prelucrarea unui text italian, ce la rându-i preluase un original al Antichității romane. În ansamblu, se pare că toate aceste romane reiterează mai degrabă vechiul stil, decât să se erijeze în exponente ale noii tendințe.[42]

Pe de altă parte, nu poate fi ignorat faptul că pe alocuri tragediile și peripețiile familiilor cuceritorilor franci au preocupat mințile supușilor greci. De exemplu, cântecul cipriot despre Arodaphnusa, de fapt o anume Giovanna Dalema, metresă a regelui Petru I de Cipru (1359-1369)... Ea i-a născut monarhului un prunc, pe care regina l-a înlăturat în absența regelui, nepierzând prilejul de a o tortura pe Giovanna, forțând-o să îmbrace veșmântul monahal.[43]

[42] Referitor la aceste romane: H.-G. Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, München, 1971, pp. 135 ff.

[43] Vezi una din variantele cântecului la M. Nikolaides, *Κυπριακή λογοτεχνία*, Atena, 1957, pp. 25-28.

Nu poate fi ignorat faptul că romanul bizantin târziu nu se identifică – în ciuda anumitor caracteristici comune – cu simpla „literatură populară". El este în continuare produsul unei pături de literați peste media generală, legați încă prin mii de fire nevăzute de modelele antice. Chiar și atunci când se deschid în fața influențelor apusene, ei preiau numai acele conținuturi ce din capul locului nu vizau păturile inferioare. Nici măcar faptul că ei nu se mai considerau legați de vechile „idealuri filologice" nu schimbă ceva din realitatea zugrăvită.

Poporul, predominant analfabet, se exprima cu precădere oral, adică în cântece (pe lângă relatare și povestire simplă). Că aceste cântece prelucrează nu de puține ori teme de dragoste, este la ordinea zilei, dacă ne gândim că dragostea este pâinea săracului...

Din perioada bizantină timpurie și medie s-au păstrat foarte puține cântece populare. E vorba de câteva cuplete, probabil cântate pe uliță sau în taverne, ce ironizează bravura sexuală a unor împărați, sacrificând lirismul în favoarea picanteriei. Despre Mauriciu (582-602) se spune:

„O vacă și-a agonisit, frumoasă, grasă, plină,
Și-ndată mi-a încălecat-o cocoșul pe găină.
Și toarnă abitir copii precum tâmplarul așchii..."[44]

Iar despre împăratul Constantin V (741-775) care o sedusese pe odrasla cam bătrâioară a unui patrician:

„Agata era babă grosolană,
iar tu, vezi bine, ai întinerit-o."[45]

Abia în secolul al XVI-lea au început a fi culese cântece populare, ce nu au nimic în comun cu finețea filologică sau cu cărturăria,

[44] *Theophanis Chronographia*, ed. C. De Boor, I, Leipzig 1883, p. 283.
[45] *Patria Konstantinupoleos*, ed. T. Preger II, Leipzig, 1907, p. 240.

a căror limbă se aseamănă considerabil cu „dimotiki", cu limba vulgului, așa cum se vorbește și astăzi. Limba nu e însă suficientă pentru a dovedi caracterul popular al cântecelor de care vorbim, dar, pe cale inductivă, putem desprinde o concluzie în acest sens; căci motivele vehiculate în ele, mai ales modul în care se vorbește despre dragoste, atmosfera lor, sunt în mare parte comune cu cele din cântecele populare grecești ce încă se mai auzeau în Grecia secolului al XIX-lea.

Cea mai mare colecție de astfel de cântece, strânse sub denumirea derutantă de *Cântece de dragoste din Rhodos*, este cunoscută dintr-un manuscris din a doua jumătate a secolului al XV-lea.[46] Dar neîndemânarea copistului ne arată clar că el s-a folosit, de fapt, de o colecție mai veche. Avem de-a face cu o înșiruire pestriță de cântece și distihuri. Poftele dragostei, bilețelele de amor, lamentațiile din cauza așteptărilor înșelate, infidelitatea, fie a fetei, fie a băiatului, se succed la întâmplare. În alte manuscrise, la toate acestea se adaugă și poeme de dimensiuni mai mari, precum și o sumedenie de fragmente minore ce nu se regăsesc altundeva.

În principiu, este vorba de o lume mică: mamele veghind asupra moravurilor copilelor lor, dar ocazional mai închid ochii, amorezul de pe uliță, sub fereastra fetei... Uneori, el are norocul să poată arunca o privire în așternutul doritei:

„Nici nu mai știu cum s-a-ntâmplat aseară,
atunci când lângă tine mă aflai uimit;
dormeai în liniște un dulce somn molatec,
și ochii mei priveau un nebunesc miracol:
căci sânul tău lucea în dalb argint de lună
iar buzele-ți plinite ca sorii mă orbeau...
De-atunci s-a terminat cu mine,
grăbește-te de trage pătura pe tine!"

[46] Ed. D.C. Hesseling și H. Pernot, *Ἐρωτοπαίγνια*, Paris, 1913.

Vecinele sunt cât se poate de bine informate și curioase, iar de multe ori grădina de zarzavaturi de la marginea orașului constituie singurul refugiu unde cei doi amorezi se pot întâlni nestingheriți. Uneori, ușa casei unde locuiește fata este întredeschisă... Ea face pe timida și-l lasă pe pretendent să aștepte ore în șir în gerul de afară:

„E iarnă și e frig
de ce mă lași afară?
Deschide-acum grăbit
și-n patu-ți mă strecoară!
Și om juca sprințar
al dragostei joc dulce
căci te-aștept în zadar
de ani și ani... mi-ajunge!"

Nu de puține ori se ajunge în aceste cântece la ironie mușcătoare și la amare cugetări, de exemplu, în momentul în care o fată, în dăruirea-i generoasă, a uitat să-și asigure unele garanții de căsătorie:

„Iar când bărbatul s-a săturat de-amor
a început să râdă, hlizindu-se de zor."

Serenada izvorâtă din dragostea dezamăgită sau înșelată are nevoie mai mereu de multe versuri. Așa s-a născut odinioară un cântec popular de succes, așa-numita *Rimada* despre un june și o tânără fată.[47] Flăcăul o întâlnește pe frumoasă și încearcă s-o împingă în casă. Dar ea pune condiții:

„Băiatul își dorește o sărutare, pe când fătuca o verighetă..."

Dar băiatul nu-i dispus să plătească un preț atât de mare. El o înghesuie mai departe, iar fata-l ocărăște: „Nici dac-aș fi turcoaică

[47] H. Pernot, *Chansons populaires grecques des XV-e et XVI-e siècle*, Paris, 1931, pp. 12-14, 72-86.

sau copilă de rob, n-ai vorbi așa cu mine!" Și i se refuză în continuare. Numai după multă vreme, tânărul reușește să intre în casă. El deschide ușa cămării unde-i fata și o violează în somn. Nici nu se trezește bine biata de ea, că el și începe a o batjocori:

„Ia-ți gândul de la verighetă, ia-ți gândul de la garanții..."

Fata începe să-l blesteme: dacă vrei să uiți de mine și să ștergi totul cu buretele, s-ajungi rob la turci, sabia lor să te-ajungă; să cazi în mâna catalanilor și arabii să te prindă cu arcanul. Două cuțite să-ți străpungă inima și al treilea creierul. Iar brațele și picioarele să-ți fie tăiate și aruncate pe fundul mării. Iar eu mi-oi alina oful privindu-ți hoitul.

Aici ni se dezvăluie o fervoare erotică la care cele trei romane plictisitoare din perioada Paleologilor nici măcar nu pot visa. Numai din aceste cântece aflăm ce loc ocupă în viața omului de rând eroticul, cu ironia lui necruțătoare, cu încrâncenarea-i însetată de răzbunare.

Ce este însă cu Ortodoxia, cu cenzura ei la adresa acestor „dira vis amoris"? Cântecele pomenite provin din mediul rural sau din mahalalele mărginașe ale orașelor, departe de palate și de catedralele impunătoare, cu clerul lor trufaș. Ierarhia plină de sine a ignorat, de bună seamă, existența acestui fel de poezie. Mai rămânea micul preot de sat, așa-numitul „papas", care, în frustrarea lui, se prea poate să fi tunat și fulgerat de la amvon sau în piața centrală la auzul cântecelor, făcând pe indignatul, așa cum se întâmplă mereu în mediul rural, unde din țânțar se face armăsar, iar fiecare escapadă, cât ar fi ea de neînsemnată, este amenințată cu iezerul de foc al Gheenei. Tineretul satelor îl lasă răbdător să vorbească. „Papas" era de cele mai multe ori căsătorit și, dacă nu era cu totul împietrit, și-o fi amintit și el de vremurile când își căuta perechea, iar lucrurile nu s-or fi petrecut ca la carte... Caz în care se poate ca preotul satului să fi aplecat cu un ușor zâmbet urechea la astfel de cântecele, dacă nu le-o fi fredonat chiar el însuși.

De la acest gen de erotism, bazat în special pe ironie și batjocură, nu mai este cale lungă până la obscenitatea sprijinindu-se pe cârjele parenesei.[48] Este vorba de acele versuri cu titluri derutante: „Unui bătrân ce nu ar trebui să se însoare cu o tinerică!“ Titlul ne induce în eroare, căci versurile se adresează, de fapt, părinților de tinere fete. E vorba de părinții care, de dragul „unei partide bune“, preferă să-și dea fiica după un moș mirosind urât, care plătește un preț mare pentru ea. Bătrânul se bucură de fată și o „molfăie ca pe o pară coaptă, sucul scurgându-i-se din colțul gurii, în timp ce el grohăie ca un porc...“. Iar atunci când îl lasă potența, nu face decât să-și jignească tânăra soție și să o lovească, bănuind-o la tot pasul de infidelitate. Tematica în discuție a fost tratată pe larg, în stilu-i neșlefuit, și de Teodor Prodromos. „Poetul“ nostru nu se lasă mai prejos în brutalitate. Dorința erotică senilă ia sfârșit așa cum se și cade: cu moartea.

Această ultimă făcătură menționată ne poartă – probabil – pe insula Creta, căci de aici provine cea mai mare parte a literaturii populare din perioada târzie. Și alte insule ale Egeei pot constitui leagănul poeziei de care vorbim. Ele se află în mâna francilor, precum Creta în cea a venețienilor. Aici se fac simțite moravurile venețiene, printre care și acel libertinaj împotriva căruia ducii Cretei nu puteau (sau nu voiau) să întreprindă mai nimic, la fel ca în Serenissima Republică de acasă, care nu s-a bucurat nici ea de mai mult succes. Acestor moravuri li se mai adaugă și influența capitală a literaturii italiene în general, nu numai a celei venețiene. Importurile sunt considerabile: poeme dramatice, idile, satire sau chiar pură pornografie. Ele sunt aduse pe insulă și adaptate gustului supușilor greci interesați. În forma lor grecizată, li se mai adaugă poate câte un nou motiv, figură de stil etc., cum ar fi, de exemplu, autoironia cu tentă sexuală, specialitatea poetului Marino Falieri, un venețian grecizat.[49] Lui îi apare iubita în vis, însoțită

[48] W. Wagner, *Carmina graeca medii aevi*, Leipzig, 1874, pp. 106-111.

[49] A. F. Van Germert, *Marions Falieros en zijn beide liefdesdromen*, Amsterdam, 1973.

de înaripatul Eros, ce-l săgetează fără milă. Degrabă vrea să o sărute pe frumoasă, dar în acea clipă cineva bate la ușă. Moira, Soarta, intră în casă pentru a felicita fericita pereche. După efemera întrerupere, jocul de dragoste este continuat, dar începe să cânte cocoșul, amorezul se trezește, totul nu a fost decât un vis. Într-un alt poem, Falieri se îndrăgostește de Athusa, Inocența, cu sprijinul Pothulei, adică Dorința... El îi declară dragoste veșnică Inocenței și-i cere un prim sărut. E momentul în care îl ciupește un purice și visul se destramă.

Dar Cretei, cu erotismul ei aprig, îi este cu adevărat specifică poezia lui Ștefan Sahlikis, datat mai nou în secolul al XIV-lea (în loc de al XV-lea).[50] Acesta provenea dintr-o familie bună, dar cu școala nu s-a împăcat niciodată și a apucat-o mereu pe căi greșite. Jocul de zaruri, bordelurile, închisoarea, iată lumea lui și universul poeziei sale. Parodia se întrepătrunde cu satiricul, cu autobiograficul și cu sentințe moralizatoare. Regretele par de multe ori de circumstanță. Dar ce mai poate contraargumenta moralistul autentic, atunci când citește imagini șocante, anume scrise pentru a le arăta tinerilor pericolele acestei existențe? Din poemele sale se poate reconstitui o adevărată prosopografie a mediului prostituatelor cretane, deși trebuie ținut seamă că unele nume sunt înlocuite de lăutarii ce vor fi cântat versurile lui Sahlikis prin taverne cu altele noi, cunoscute lor. Este ținut un adevărat conciliu al prostituatelor de pe insulă, în urma căruia își aleg „stareța“. Se adaugă zugrăvirea rabelaisiană a portretului unei cocote faimoase și tot așa. Morala ortodoxă este abandonată cu desăvârșire și se pare că nimănui nu i se rupe inima de durere...

Toate acestea nu mai țin însă de literatura bizantină în sensul propriu al termenului, fiind, de altfel, vorba de un simplu *corollarium*. Oricum, ierarhia ortodoxă bizantină nu mai avea nici o autoritate în Creta.

[50] W. Wagner, *op. cit.*, pp. 62-105; E. Legrand, *Annuaire Et. Grecques* 5 (1871), pp. 201-242.

VII.

Rigorismul Ortodoxiei față de chestiuni privind eroticul și sexualitatea se impune cu duritate. Căci dur este ce decretează Vasile. Și trebuie spus că, în timp, el și-a mai îndulcit concepțiile legate de asceză, în comparație, de exemplu, cu teoriile emise în anii de tinerețe în cercul prietenului său Eustațiu din Sevasta. Cu mai multă blândețe procedează Ioan Hrisostom, însă doar în ton, nu și în conținut. Diferența cea mai importantă dintre învățăturile lor constă în faptul că Ioan Hrisostom susține că idealurile ascetice pot fi realizate și în afara claustrului monahal, în vreme ce pentru Vasile călugăria, cu renunțarea ei radicală la lume, este, în principiu, singura formă de viață care ar corespunde pe deplin cerințelor vieții creștine. În orice caz, fecioria închinată lui Dumnezeu constituie idealul prin excelență, iar căsnicia monogamă este – în comparație cu ea – pură trivialitate, dacă avem în vedere ideea de bază vehiculată de Sfinții Părinți; căci, pe alocuri, uneori destul de des, se mai vorbește – în funcție de auditoriu – și de avantajele căsătoriei. Ușurătatea căsătoriei nu este descoperirea Sfinților Părinți. Ei „s-au născut mai degrabă în această mentalitate“. Diferența față de Antichitatea târzie ar fi că aceasta din urmă nu avea nimic – nici de jure, nici de facto! – împotriva relațiilor extraconjugale, recunoscând pe lângă căsnicie, *matrimonium*

justum et legitimum, și alte forme de parteneriat. Concubinajul a fost condamnat definitiv abia în legislația lui Leon VI la trecerea în secolul al X-lea; în schimb, Biserica nu a recunoscut vreodată în afara căsătoriei altă formă legitimă de viață împreună. Iar faptul că, de pildă, Ioan Hrisostom făcea o paralelă între plăcerea și senzualitatea actului sexual dintre soți, pe de o parte, și curvie, pe de alta, nu demonstrează decât rigorismul bisericesc.

Este de presupus *a priori* că o societate, înrădăcinată dintotdeauna într-un anumit univers de mentalitate, nu a putut fi influențată hotărâtor de astfel de teorii. Abisul dintre moralitatea privată sau publică și autoritatea eclesială este în Bizanț la fel de mare ca în orice alt colț de lume. Sau, într-o formulare teologică, păcatul este și în Bizanț parte componentă a cotidianului creștin. Ceea ce face deosebirea în cazul Bizanțului este – după cum spune Peter Brown – că ar fi „a society" – și eu aș specifica, o Biserică – „that wanted nothing less than saints seems to have paid insufficient attention to the gradual improvement of sinners."[1] Tocmai această atitudine a contribuit la intensificarea tensiunii dintre erotic și Ortodoxie.

Toate exemplele din paginile premergătoare, referitoare la comportamente imorale în cadrul societății bizantine, nu sunt deloc surprinzătoare; sau poate doar prin distanța pe care o observăm față de normele bisericești, care era cu mult mai eclatantă decât în multe alte culturi, realitate determinată de faptul că aceste norme erau cu mult mai dure decât în alte societăți. Dar bizantinistica trebuie să se resemneze că, și în acest caz, sacralitatea mult invocată a imperiului nu avea prea mult de-a face cu sfințenia sau cu lipsa de sfințenie a vieții cotidiene.

În literatură altfel se pune problema. După cum am dat de înțeles mai înainte, din perspectiva Ortodoxiei în Bizanț n-ar fi avut voie să existe literatură erotică. Însă, și în această privință,

[1] „O societate în care sfinții erau prea puțin interesați de îndreptarea treptată a păcătoșilor", în lb. engleză în orig. (n. red.).

cele ce se impun sunt trendurile imuabile ale „naturii". Căci nu există literatură autentică să se aplece asupra vieții de zi cu zi și care să-și permită a ignora iubirea, dimensiunea erotică a existenței și tot ce ține de acest context. Ceea ce ne face să ne întrebăm cât reușea o astfel de literatură să iasă în evidență într-o societate de felul celei bizantine. Sau, mai mult, cât de des și cât de virulent este vizată ea de critica emisă de Ortodoxie. Ori, ca să încheiem, dacă literatura de care vorbim a fost capabilă să dezvolte forme de „alibiuri" literare pentru a se asigura în fața unor astfel de atacuri.

Întregul material pe care l-am înfățișat cititorului în studiul de față duce la o singură concluzie: Ortodoxia nu s-a grăbit cu verdictele împotriva literaturii erotice. Din istoria Bisericii Bizantine cunoaștem destule cazuri în care au fost interzise sau arse cărți. Este vorba însă exclusiv de lucrări ce contraveneau dogmaticii ortodoxe. Se pare că printre ele nu s-a aflat nici măcar un singur text din domeniul literaturii erotice sau de divertisment. În mulțimea decretelor patriarhale sau a canoanelor date de Sinodul Patriarhiei Ecumenice putem căuta mult și bine după vreo interdicție expresă a unor astfel de materiale. Cel mult putem deduce pe căi indirecte că ar fi existat astfel de lucrări, a căror lectură era nerecomandabilă, din pricina imoralității lor. Criticile izolate pe care le întâlnim pe alocuri sunt, de bună seamă, urmare a convingerilor mai mult sau mai puțin răspândite la nivelul societății. Dar nu se poate spune că Ortodoxia s-ar fi pronunțat oficial și programatic în acest sens.

Rezultatul e cât se poate de surprinzător și are nevoie de explicații. Mai întâi, trebuie să aducem în discuție o problemă teoretică. Ar fi interesant de știut cât de conștient era clerul ortodox de misiunea sa de veghetor și conform căror criterii o exercita în caz de necesitate. Erau criteriile lui Vasile sau ale lui Hrisostom? *A priori* ne-am putea aștepta la asta, dacă ne gândim la autoritatea uriașă pe care Părinții o aveau în Bizanț. Totuși, trebuie să fim prudenți. Istoria operelor ascetico-morale ale lui Vasile duce la ipoteza că răspândirea lor inițială s-a limitat doar la Asia Mică, adică în vecinătatea capadociană a acestui Părinte al Bisericii, și nici

acolo peste tot, ci mai mult în mediul monastic. Abia în secolul al VI-lea ele au pătruns în capitala imperiului și primul care a contribuit hotărâtor la răspândirea generală a lor a fost Teodor Studitul, reformatorul monahismului bizantin, la începutul secolului al IX-lea. Întâi, vor fi fost doar mănăstirile de influență studită cele care l-au preluat pe Vasile, nicidecum clerul de mir. Nu se știe însă prea exact. Mai important e faptul că și teologul ortodox își lua libertatea de a depăși ideile unui Părinte al Bisericii. Ce-i drept, faptul s-a petrecut în mod declarat, fățiș, cu mult mai târziu. Nimeni nu ataca direct un Părinte, ci se mulțumea să dezvolte sisteme alternative. Poate fi demonstrat fără urmă de îndoială că în Bizanț nu au avut, de exemplu, rezonanță acele învățături ale lui Vasile, conform cărora toate păcatele sunt grele și se află sub incidența pedepsei veșnice, iar cine săvârșește un păcat, le săvârșește, de fapt, pe toate. Omului bizantin îi era suficient să-i amintească interlocutorului că același Vasile adoptă în alte lucrări o concepție moderată, de vreme ce și *Noul Testament* face deosebirea între „păcatul de moarte" și cel „care nu-i de moarte". Argumentul îi oferea oricărui moralist ortodox posibilitatea unei judecăți mai complexe și mai înțelegătoare decât cea a lui Vasile, atunci când se apleca asupra comportamentului moral al contemporanilor săi. Astfel, au apărut primele fisuri în fațada rigorismului. La fel de puțin s-a impus și acea teorie a lui Vasile conform căreia creștinul își putea asigura mântuirea numai între zidurile mănăstirii. În ciuda disprețului pentru viața lumească, majoritatea teologilor bizantini recunoșteau posibilitatea mântuirii mirenilor. Asceza monahală și-a pierdut astfel obligativitatea universală – sau măcar puțin din ea!

În continuare, trebuie amintit că nu se poate vorbi despre o școlire sistematică a clerului bizantin, ce i-ar fi oferit repertoriul necesar de etaloane cu care să cântărească tipurile comportamentale umane. Dacă, totuși, un cleric se bucurase de pregătire, aceasta consta în discipline „umaniste", nicidecum teologice. Dacă se resimțea nevoia aprofundării teologice, ea putea fi asigurată doar prin lecții particulare sau prin lecturi proprii, din păcate lipsite de

orice structură. Dacă era vorba de dezbateri teoretice, toată atenția era dedicată dogmaticii, în timp ce chestiunile de morală nu erau deloc luate în considerație.

O notiță pe marginea lecturilor teologice: teologii, mai ales Ioan Hrisostom, se foloseau în slăvirea idealurilor lor ascetice de o retorică ce, prin intermediul unor mijloace precum „incrementum" sau „congeries", aproape că absolutiza importanța respectivelor idealuri personale, prezentate ca fiind capitale, indispensabile pentru mântuire. Dar omul bizantin cu pregătire era, înainte de toate, un bun cunoscător al acestor tehnici retorice. Simțea, așadar, când se amplifica artificial. Oferindu-i-se șansa să compare o situație morală concretă cu normele generale ale Ortodoxiei, avea la dispoziție suficient de evoluate instrumente hermeneutice pentru a identifica și filtra amplificările retorice, fiind, prin urmare, capabil de o judecată realistă. Până unde se întindea însă realismul hermeneutic, ține de judecata subiectivă a fiecăruia. În orice caz, Părinților Bisericii li se acorda cuvenita reverență, dar nu mai mult de atât.

Acestea au fost câteva încercări de elucidare a atitudinii ortodoxe. Ele sunt provizorii.

Apare întrebarea dacă putem vorbi de încercări de disimulare, prin care literatura erotică se putea sustrage atacurilor din partea Ortodoxiei. Sigur este că au existat încercări în acest sens, folosindu-se alegoria. Trebuie clar stipulat de la bun început că nici unul dintre autorii de opere erotice – ulterior citite alegoric – nu a produs în original un text care să permită o astfel de interpretare. Alții le-au identificat, mai târziu, ca atare. În proteoria lui Ioan Eugenicos, autorul ne dă de înțeles că existau anumite cercuri care considerau romanul lui Heliodor ca fiind primejdios pentru spiritele tinere. De aceea este, după părerea lui, necesară interpretarea alegorico-morală. Căci în lipsa ei oamenii ar citi romanul „în sensul propriu", iar istoria ar rămâne fără folos, nepotrivită și neziditoare pentru suflet. Textul este însă cât se poate de vrednic de a fi aprofundat alegoric. Iată care îi e, de fapt, rostul autentic. În schimb, pentru Filip Filozoful, romanul e privit de la bun

început în cheie pedagogică. În ambele cazuri este, așadar, stipulat că romanul era criticat de moraliști. Critica lor nu merge însă atât de departe – dacă e să judecăm după epitetele citate de cei doi alegoriști – ca invectivele lui Fotie la adresa romanului lui Tatios. Nici un alegorist nu și-a încercat puterile cu acest roman. Epigrama lui Leon Filozoful de mai sus nu face decât să constate că moralitatea romanului se salvează prin episodul cununiei de la sfârșit.

A doua posibilitate de justificare a demersului literar erotic poate fi identificată în ambientul clasicist, mai bine zis, antic-păgân. În universul zeilor, al eroilor, al nimfelor și al driadelor, etica Ortodoxiei nu-și are de la bun început locul. Astfel, puteau fi abordate acele jocuri de dragoste, atât de urâte de Vasile – și care de bună seamă erau la fel de des întâlnite și în cotidianul vieții bizantine. Căci nu se punea în respectivul context antichizant problema exclusivității votului de feciorie, ca singură posibilitate pentru conduita morală; aici, fata se putea găti și cuteza să flirteze. Cu mult mai important era ca „bunele moravuri“ să fie în continuare cât de cât respectate și ca, la sfârșitul cărții, ele să triumfe. Iar ceea ce le contrazicea era prezentat prin tehnici contrastive ce înălțau, de fapt, și mai mult valorile morale. Căci romanele nu sunt niciodată cu adevărat pornografice – dacă este să facem abstracție de romanul lui Tatios.

Nu există dovezi că această manieră de punere în scenă a unei bucăți literare a fost practicată cu gândul expres de justificare în fața Ortodoxiei. Se pare că autorii noștri erau oricum înclinați spre tabuul literaturii clasice. Sigur este că năzuința stringentă a literatului bizantin era să se înscrie în tradiția antică, romanul cu subiect „de actualitate“ fiind o apariție târzie. Bizantinistica modernă s-a străduit în multe feluri să identifice filiații și corespondențe între romane și actualitatea lor istorică. Unele dintre tentative pleacă de la premise greșite, iar acolo unde, într-adevăr, poate fi identificată o legătură cu realitatea istorică, ea nu este decât marginală, insignifiantă pentru nucleul romanului, deoarece marile teme – dragostea, despărțirea, regăsirea – sunt și vor rămâne atemporale, independent de contextul cultural în care sunt abordate. Se mai poate ca autorii bizantini să fi fost atât de ispitiți a-și găsi

refugiu în ambientul clasicist și din cauza confiscării din partea hagiografiei a tipului de erou ce evoluează ca personalitate în cadrul unei lumi construite în jurul unui edificiu moral inexpugnabil; astfel de istorii sunt întotdeauna ancorate în actualitate. Bineînțeles că nici hagiografia nu se interesa prea mult de fazele „coacerii“ eroilor săi. Chiar dacă ei începeau ca păcătoși, după numai câteva episoade, adică după momentul esențial al convertirii, erau deja sfinți desăvârșiți. Un roman psihologic ar fi trebuit să fie mai profund. Dar se pare că tematica în sine nu-i prea interesa pe bizantini, căci ei gustau doar tipurile umane deja închegate, ce nu sunt supuse devenirii personale. Dacă privim literatura bizantină în general, abia putem identifica unele exemple de progres al competenței umane și al caracterului personajelor.

O altă posibilitate de a proteja eroticul de eventualele critici s-a dovedit a fi basmul. Cunoaștem suficient de multe basme neogrecești care își au, fără îndoială, originile în perioada bizantină. Și pentru basmul bizantin este valabil ceea ce e valabil pentru toate basmele: moralitatea – atâta vreme cât nu e vorba de salvarea unor nefericiți, nu le interesează; altfel spus, ele nu se lasă acaparate de preocupări ideatice legate de Bine și Rău. Basmul nu aderă definitiv la un context istoric identificabil. Iar când, totuși, se întâmplă, nu e vorba decât de interpolări ale unor povestitori târzii. Basmul, ca atare, se descurcă și fără astfel de situații [sic!].[2] Firește că s-ar merge prea departe, dacă cele trei romane bizantine ale perioadei târzii ar fi etichetate ca basme. Căci ele se doresc cu mult mai mult: povești de dragoste. În acest fel, ele se supun parametrilor de evaluare a romanelor. Totuși, din anumite conotații de basm pe care lucrările în discuție le îmbracă, se înțelege de ce anumite tabuuri nu mai sunt respectate (de exemplu, cel al actului sexual cu desăvârșire interzis înaintea celebrării cununiei). Conținutul erotic al romanelor respective, învăluit de o lirică obositoare

[2] Traducătorul a folosit această propoziție ca exemplu pentru stilul uneori lipsit de orice eleganță al autorului. În originalul german: „Das Märchen als solches kommt ohne ein solches aus“ (H.-G. Beck, *op. cit.*, p. 171) (n. tr.).

și nesfârșită, ar fi răpit oricărui medic bizantin prilejul de a le recomanda pe post de afrodiziace. Scop pentru care Tatios era cu mult mai nimerit, ca să nu mai vorbim de epigrame. Afară de acestea din urmă, toate celelalte bucăți literare puteau fi citite liniștit, fără a aluneca în stări neprevăzute de excitare...

Privitor la romanele-basm, n-ar mai fi de remarcat, precum în cazul celor premergătoare, decât că „eroul" bizantin se confruntă de-a lungul anilor cu mai multe încercări, fără a fi vorba, însă, și de o interiorizare a „experiențelor", în sensul unei deveniri a personalității.

Rezumând, impresia care rămâne este că scriitorii bizantini ce prelucrează teme erotice în lucrările lor nu aveau a-și face mari procese de conștiință, dacă să iasă sau nu la rampă cu producțiile lor, în ciuda concepțiilor rigoriste sedimentate în literatura teologică. Chiar dacă, pe alocuri, sunt identificabile unele încercări de disimulare, tentativele de acest gen nu sunt, totuși, numeroase și programatice.

Biserica, în accepțiunea de „societas perfecta", nu este un concept compatibil cu realitățile bizantine. Ortodoxia nu-și asumă nici un fel de compentențe disciplinare care i-ar fi permis să-și impună cu nezdruncinată autoritate rigorismul. N-a fost cazul nici în viața privată, nici în sfera publică. „Ne-ortodoxul" latent iese inevitabil la suprafață. Iar clerului ortodox îi lipsesc atribute fundamentale de „clericalism", ce se caracterizează printr-o cristalizare a unei caste cu idealuri bine definite, acționând ca repere ale unui etos comun, castă cu o conștiință proprie care i-ar fi permis o puternică și exclusivă reprezentare socială, inaccesibilă oricărei alte categorii sociale. Această preoțime s-a aplecat cu preponderență asupra unei ramificate teologii dogmatice, ce nu se prea interesa de chestiunile etice – atâta vreme cât ele nu se diluau în demersuri mistice. Iar cine ținea să se nevoiască ascetic avea destule posibilități, dacă e să avem în vedere standardul scăzut al vieții de zi cu zi a majorității creștinilor. Nici literatura erotică nu-i sminteа cine știe ce pe clerici, dacă ne gândim că preoțimea de rând avea prea puțin cunoștință de existența acestui gen. Excepția o constituia aici acea pătură destul de subțire de oameni ai Bisericii, de vastă și solidă cultură. Dar ei au făcut cauză comună cu literații – după cum am arătat mai sus, aveau gusturi și preocupări asemănătoare. Nici prin gând nu le-ar fi trecut

să epateze în cercurile literare prin critici stridente și deranjante la adresa monumentelor literare clasiciste.

Rigorismul a pierdut, prin urmare, războiul, destin inevitabil, de vreme ce desconsidera și disprețuia „lumea" cu neschimbabilele-i legi interioare, ce împiedicau Ortodoxia să ignore existența lumească. Se prea poate ca ea să-și fi păstrat influența în domeniul ritualurilor, dar majoritar rămâne în cele din urmă bizantinul „secularizat", chiar dacă fără vehemența verbală a ascetului. Deși nu poate fi exclus faptul că și omul de lume din Bizanț avea cunoștință de concepțiile rigoriste ale unui Vasile sau Hrisostom, pe care le respecta într-o oarecare măsură, la fel de puțin poate fi exclus și faptul că aceste norme inflexibile erau depuse în forma aluvionară a „mustrării de conștiință" care dădea eroticului, în multiple forme, o condimentare suplimentară.

Mustrările de conștiință sunt parte componentă a oricărei culturi în care indivizii, cel puțin cei ce trăiesc conștient și reflectează asupra aspectelor duhovnicești ale existenței, duc o „viață dublă" și dezvoltă o conștiință binară: de fapt, sunt nevoiți să o dezvolte. Aspectul binar este în Bizanț consecința logică a unei duplicități. Convingeri contrastante sau coduri comportamentale complexe și adânc înrădăcinate nu mai pot fi armonizate. Omul bizantin se află sub dictatura rigoristă a Ortodoxiei care-i prescrie cât se poate de precis cum și ce să creadă, fiind posedată de ambiția de a controla orice pas al oamenilor, emițând norme absolut incompatibile cu dorințele obișnuite, „normale", norme ce doresc a-l separa pe individ de „natură" și „lume", exilându-l într-o structurală înstrăinare. Pe lângă toate astea, Ortodoxia îi mai refuza în mare parte individului și satisfacerea nevoilor „estetice", adică orice este legat de frumosul senzitiv și de confortul ce se naște din identificarea omului cu forța vie și cu îmbietoarea priveliște a cosmosului înconjurător.

Este exact punctul în care intervine celălalt complex, al convingerilor și matricelor comportamentale datorate clasicismului antic. Aceasta se concretiza nu doar în vraja unui limbaj cu desăvârșire închegat, care constituia, de altfel, chiar limba bizantinului. Fapt ce îngăduia de la bun început asimilarea firească, fără sincope, a tuturor bunurilor culturale articulate dintotdeauna în această limbă. Fascinația clasicismului se manifesta, pe de

altă parte, și prin existența unei literaturi hrănindu-se din seva miturilor și, prin urmare, dintr-o naturalețe capabilă să aline, să „în-omenească“, să legitimeze pentru viața de zi cu zi acele necesități firești pe care Ortodoxia le combătea.

Constrângerea de a gândi și trăi concomitent în două dimensiuni paralele se datora în bună măsură faptului că cele două contexte erau ireconciliabile, încercând o acaparare absolută a individului. Ortodoxia își dorea puterea de a hotărî soarta omului atât în timp, cât și în orizontul veșniciei. Cine se opunea, își pierdea orice șansă de mântuire. Moștenirea clasică, evocând fără întrerupere primejdiosul mit, era un constitutiv al existenței bizantine, fără însă ca omul bizantin să își piardă astfel identitatea. Căci ea îi justifica pretenția de a însemna mai mult decât barbarii din jurul lui, de a fi purtător al celor mai înalte bunuri culturale ale umanității. Identitatea obliga și, pentru nimic în lume, nu putea fi trădată.

În curgerea istoriei, duplicitatea de care vorbim a ajuns la un oarecare echilibru atunci când reprezentanți ai uneia din părți, ai Ortodoxiei, au fost introduși prin educație și instruire în universul „antic“, ei nemaifiind decât cu greu capabili a i se sustrage. În cealaltă tabără, nici cel mai liberal literat nu ar fi conceput să pună la îndoială valorile Ortodoxiei. Această formă radicală apare abia în secolul al XV-lea, atunci când filozoful Georgios Gemistos Plethon s-a desprins de Ortodoxie. Omul bizantin trăia între „două adevăruri“ divergente și egale ca forță. De la caz la caz, oamenii se hotărau când pentru o soluție, când pentru alta, căci ambele universuri ofereau opțiuni la fel de plauzibile și rezonabile. Întrepătrunderea celor două adevăruri în viața individului bizantin a evoluat pe alocuri chiar într-o coexistență pașnică. Alternanța dintre niveluri se făcea, spre sfârșitul Imperiului, din ce în ce mai ușor și fără asperități. Este posibil ca nici măcar să nu mai fi fost percepută ca alternanță. Și încă o probabilitate: se pare că atât peste „dogma“ umanismului, cât și peste cea a Ortodoxiei s-a așternut protector veșmântul ritualismului, cel al unei Liturghii politico-eclesiale ce nu mai polariza, ci, dimpotrivă, unifica în căldura ei, tocmai pentru că lăsa libertatea unei interpretări „bivalente“.

BYZANTIVM

HANS-GEORG BECK

EROTIKON BIZANTIN

„Având în vedere observația banală că istoria bizantină a fost făcută cu precădere de bărbați – așa cum și reflecția teologică este tot opera lor –, este cazul să ne întrebăm cum a fost percepută și poziționată cultural femeia. Pe urmele acestei întrebări, Beck dezvoltă un discurs diversificat, erudit, bazat pe o lectură vastă a izvoarelor, pe care nu de puține ori le citează din memorie. În *Erotikonul bizantin*, femininul este observat în imensul lui areal semantic (de la prostituată la sfântă). El este punctul de tematizare și articulare a discursului despre erotică în totalitatea ei: fără *mulier fascinans* și fără bărbatul care trăiește și se lasă răpit de feminitate (sau distrus de ea), eroticul nu există. Beck se ferește de clișeul asocierii placative și precipitate a femeii *direct* cu sexualul. [...] De aceea, privirea lui Beck se apleacă asupra receptării femeii în societatea, politica, teologia sau literatura Bizanțului. Evident că aspecte ale acestei receptări sunt determinate de sexualitate, dar acesta nu este în ochii lui Beck un argument suficient pentru a destrăma și ignora misterul cultural și social FEMEIE, reducându-l la finalități și sensuri comune."

MIHAI-D. GRIGORE

ISBN 978-606-579-701-7

9786065797017

nemira.ro